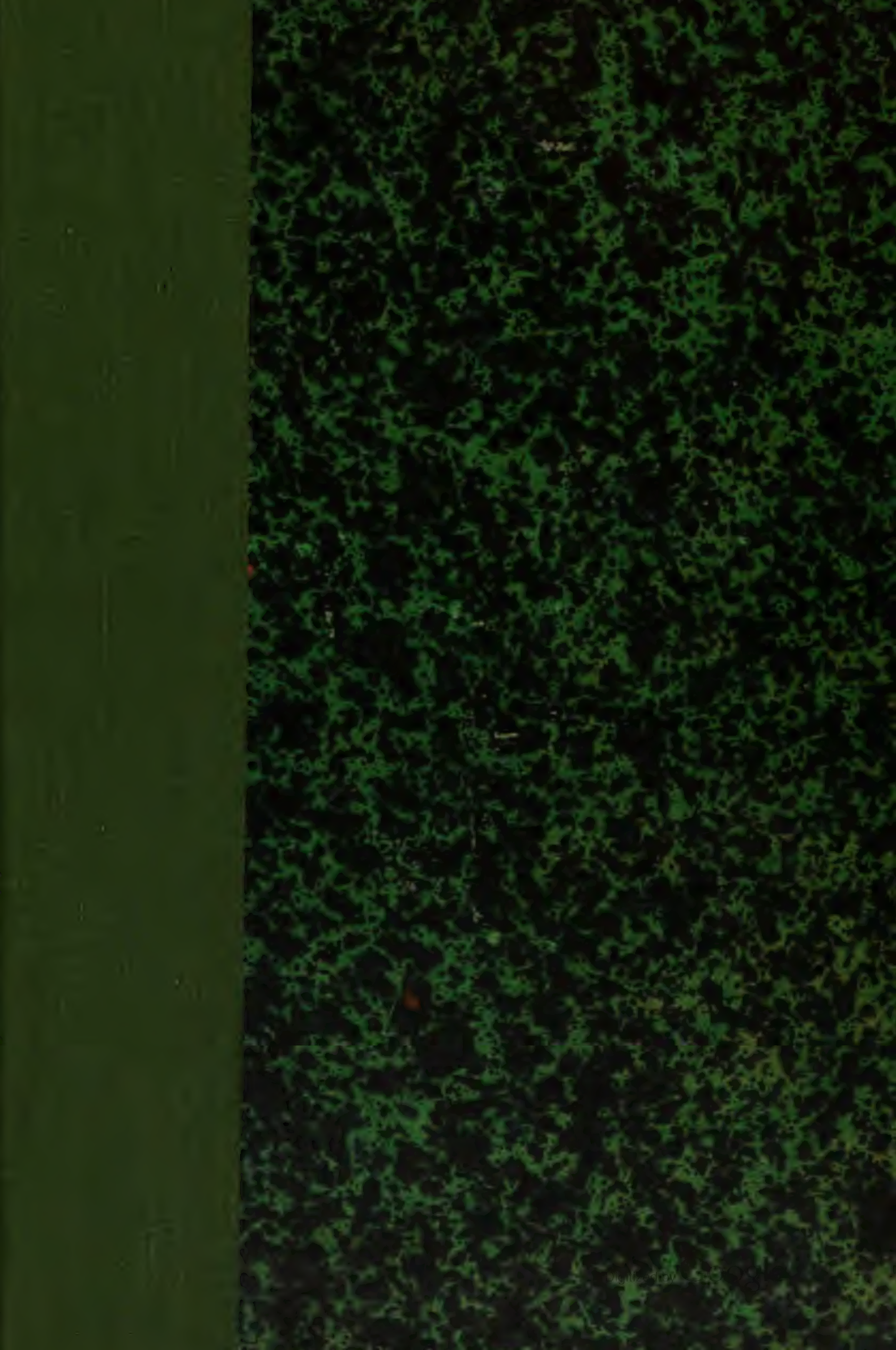


ХРИСТІАНСКОЕ ЧТЕНІЕ,

ИЗДАВАЕМОЕ

ПРИ

САНКТПЕТЕРБУРГСКОЙ

ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.

Печатано въ типографіи Ѳ. Г. Елеонскаго и А. И. Поповицкаго. Невскій просп., № 140.

1875.

Печатать позволяется. 28 іюня 1875 г. Эк.-орд.-профессоръ с.-петербургской духовной Академіи.

Андрей Предтеченскій.

О КНИГАХЪ НОВОЗАВѢТНЫХЪ НЕКАНОНИЧЕСКИХЪ, УПОТРЕБЛЯВШИХСЯ ВЪ ХРИСТІАНСКОЙ ЦЕРКВИ II-го и III-го ВѢКА.

(Глава изъ исторіи новозавѣтнаго канона).

Вниманію изслѣдователя исторической судьбы новозавѣтнаго канона въ теченіе II-го и III-го вѣка церкви Христовой представляется одинъ весьма замѣчательный и требующій объясненія фактъ—слѣдующій: никогда, по видимому, не допуская въ кодексъ своихъ священныхъ, новозавѣтныхъ книгъ никакой книги, не имѣвшей апостольскаго происхожденія и авторитета, поступая вслѣдствіе этого съ строгою осмотрительностію при внесеніи въ составъ его даже книгъ подлинно апостольскихъ, древняя церковь въ тоже время допускала въ своихъ литургическихъ чтеніяхъ, а многіе писатели ея—въ своихъ сочиненіяхъ, употребленіе на ряду съ книгами апостольскими, каноническими, такихъ сочиненій, изъ которыхъ одни хотя и были подлинныя, т. е. принадлежали дѣйствительно тѣмъ лицамъ, подъ именами которыхъ они были выдаваемы, отнюдь не имѣли, однако, за собою священнаго, апостольскаго авторитета, другія же были явно подложныя, апокрифическія. Къ числу такихъ сочиненій, по свидѣтельству Евсевія [1]) и другихъ историческихъ памятниковъ, принадлежали: книга дѣяній ап. Павла, «Пастырь» Эрмы, откровеніе ап. Петра, посланіе Варнавы, два посланія Климента Римскаго, ученія или постановленія апостоловъ, евангеліе Евреевъ и др. Нѣкоторыя изъ нихъ, какъ

[1]) «Церк. истор.» кн. III, 25.

извѣстно, и сохранились до насъ, между прочимъ, въ полномъ видѣ или въ отрывкахъ, именно при древнихъ манускриптахъ священныхъ, библейскихъ книгъ. Этимъ обстоятельствомъ также, какъ и разсмотрѣннымъ уже нами положеніемъ *спорныхъ* (ἀντιλεγόμενα) книгъ апостольскихъ въ канонѣ древней церкви [1]), многіе изслѣдователи исторіи новозавѣтнаго канона издавна пользуются для доказательства того, что понятія древней церкви о канонѣ новозавѣтныхъ книгъ очень долгое время отнюдь будто бы не имѣли того строго-догматическаго характера, какой получили они впослѣдствіи, или что опредѣленной границы между каноническимъ и неканоническимъ во все не существовало ни въ теоріи, ни въ практикѣ ея. Выводы эти, однако, не болѣе основательны, чѣмъ тѣ, которые дѣлаются и на основаніи существовавшаго въ древней церкви разногласія по поводу каноническаго признанія нѣкоторыхъ изъ апостольскихъ книгъ.

По какимъ побужденіямъ, или для какихъ цѣлей древняя церковь допускала въ своихъ литургическихъ чтеніяхъ, а писатели ея—въ своихъ сочиненіяхъ, употребленіе указанныхъ сочиненій? Значеніе ихъ уравнивалось ли чрезъ это употребленіе съ значеніемъ подлинно апостольскихъ, каноническихъ писаній? Вотъ вопросы, которые мы должны разсмотрѣть, чтобы опредѣлить истинное положеніе этихъ книгъ въ практикѣ древней церкви,—обозначить съ точностію границы, отдѣлявшія эти неканоническія писанія отъ каноническихъ. Что необходимо не только различать между *знаніемъ* и *употребленіемъ* какого либо сочиненія, но и обращать вниманіе на самый характеръ употребленія,—справедливость этого основанія признаютъ и сами отрицательные критики [2]).

Относительно двухъ, наиболѣе чтимыхъ въ древней церкви, изъ разсматриваемыхъ нами сочиненій,—о посланіи именно

---

[1]) См. «Христіанское Чтеніе» за 1874 г. мѣсяцъ іюль.

[2]) Geschichte des N. Kanon, von C. A. Credner, herausg. Volkmar. Berlin 1860. S. 115.

Климента Римскаго и о книгѣ «Пастырь» Эрмы мы можемъ, на основаніи извѣстій Евсевія, съ вѣрностію судить о томъ, какого рода было первоначальное употребленіе ихъ въ нѣкоторыхъ церквахъ. Въ 4-й книгѣ своей исторіи (гл. 23) Евсевій, перечисляя писанныя Діонисіемъ, еп. коринѳскимъ, каѳолическія посланія, приводитъ между прочимъ слѣдующія замѣчательныя для насъ слова «вдохновеннаго» епископа изъ подобнаго каѳолическаго посланія его къ Римлянамъ, писаннаго имъ тогдашнему епископу Сотиру: «Сегодня мы провели святой воскресный день и прочитали ваше посланіе, которое для собственнаго назиданія всегда будемъ читать, какъ и написанное намъ еще прежде Климентомъ». Эти слова Діонисія приведены Евсевіемъ въ подтвержденіе своего извѣстія о томъ, какъ Діонисій упоминаетъ въ своемъ посланіи къ Римлянамъ о посланіи Климента къ коринѳянамъ, и какъ онъ замѣчаетъ, что это посланіе *по древнему обыкновенію* читается въ церкви. Но изъ приведенныхъ словъ Діонисія мы усматриваемъ не только существовавшій издревле въ церкви коринѳской обычай—читать всенародно въ день Господень, для назиданія, написанное нѣкогда къ ней Климентомъ посланіе, но и то, на чомъ собственно утверждался этотъ обычай. Происхожденіе его объясняется просто особенными, тѣсными отношеніями, существовавшими между церковію коринѳскою и римскою,—особливымъ уваженіемъ и любовію первой изъ нихъ къ «величайшей,—какъ говоритъ св. Ириней, — древнѣйшей и всѣмъ извѣстной церкви, основанной и устроенной въ Римѣ двумя славнѣйшими апостолами Петромъ и Павломъ» [1]). Побуждаемые этими же чувствами, христіане церкви коринѳской положили также, какъ видимъ изъ словъ Діонисія, читать всегда для собственнаго назиданія и другое посланіе церкви римской, полученное ими уже въ епископство Діонисія. Вотъ, такимъ образомъ, объясненіе того, какимъ обра-

[1]) Сочиненія св. Иринея, епископа ліонскаго, изд. въ русскомъ переводѣ свящ. П. Преображенскимъ. Москва, 1871. Стр. 275.

зомъ посланіе Климента Римскаго, «великое и удивительное», какъ справедливо говоритъ о немъ Евсевій [1]) вошло въ кругъ книгъ *церковно-общественныхъ* (δεδημοσιευμένων βιβλίων), т. е. книгъ, читавшихся всенародно въ церкви для общаго назиданія. Очевидно, въ началѣ такое употребленіе его было чисто *мѣстнымъ* обычаемъ церкви коринеской, для которой это посланіе и было написано, и въ которой, поэтому, постоянное, періодическое чтеніе его должно было болѣе, чѣмъ гдѣ либо, доставлять назиданіе слушателямъ, а можетъ быть даже—и представляться положительно необходимымъ для вразумленія непокорныхъ. Съ теченіемъ же времени этотъ мѣстный обычай могъ найти подражаніе и въ другихъ церквахъ. Получая это посланіе, и другія церкви, по примѣру церкви коринеской, могли также найти всенародное, церковное чтеніе его весьма полезнымъ и назидательнымъ. При этомъ какъ въ церкви коринеской, такъ и въ другихъ церквахъ, кромѣ важности содержанія, могли имѣть въ виду и авторитетъ мужа, съ именемъ котораго стало извѣстно повсюду это посланіе съ самаго начала, т. е. св. Климента Римскаго, котораго ап. Павелъ называетъ въ посланіи къ Филиппійцамъ (IV, 3) сотрудникомъ своимъ въ благовѣствованіи и причисляетъ къ лику тѣхъ избранниковъ Божіихъ, имена которыхъ въ книгахъ животныхъ. Такъ во 2-мъ еще вѣкѣ посланіе Климента могло сдѣлаться не только посланіемъ *общепризнаннымъ* (ὁμολογημένη ἐπιστολή—Евс. «Цер. истор.» кн. III, 16; ср. кн. III, 38) но, и посланіемъ, *читаемымъ всенародно* (ἐπὶ τοῦ κοινοῦ δεδημοσιευμένην) въ весьма многихъ церквахъ [2]).

Неизвѣстно съ точностію, не были ли подобнымъ же образомъ приняты въ кругъ книгъ церковныхъ въ нѣкоторыхъ церквахъ посланія св. Игнатія Богоносца и св. Поликарпа Смирнскаго? Глубокое уваженіе, какимъ пользовались эти «собесѣдники апостоловъ» среди первыхъ церквей христіанскихъ, а также прямое свидѣтельство, встрѣчаемое въ посланіи По-

---

[1]) «Церк. ист.» кн. III, 16.

[2]) Тамъ же.

ликарпа къ Филиппійцамъ (гл. XIII), о томъ, что эти послѣдніе просили св. отца о доставленіи имъ посланій св. Игнатія,—что и было исполнено, — дѣлаютъ весьма вѣроятнымъ предположеніе объ употребленіи и этихъ посланій въ древнихъ церквахъ не частномъ, домашнемъ только, но и церковно-общественномъ, какъ посланій, содержащихъ въ себѣ высокіе «образцы вѣры, терпѣнія и всякаго назиданія въ Господѣ нашемъ». Примѣры церковно-богослужебнаго употребленія сочиненій знаменитѣйшихъ пастырей церкви,—ихъ поученій, толкованій на свящ. писанія,—встрѣчаются и въ позднѣйшія времена церкви.

О судьбѣ «Пастыря» Эрмы въ древней церкви Евсевій передаетъ намъ слѣдующее извѣстіе, показывающее также, какимъ образомъ и это апокалипсическое сочиненіе получило высокій авторитетъ въ древне-церковной практикѣ. Упомянувъ о томъ, что нѣкоторые приписываютъ книгу «Пастырь» тому Эрмѣ, котораго ап. Павелъ называетъ въ приписи въ концѣ посланія къ Римлянамъ (XVI, 14), Евсевій пишетъ: «но надобно знать, что и противъ этой книги нѣкоторые спорили и не причисляли ея къ признаннымъ, между тѣмъ какъ другіе почитали ее сочиненіемъ весьма необходимымъ, *особенно для людей, приступающихъ къ начальному познанію вѣры*. Посему она, какъ мы знаемъ, была читаема въ церквахъ всенародно, и преданіе говоритъ, что ею пользовались самые древніе писатели» [1]). Въ этомъ извѣстіи Евсевія обращаетъ на себя вниманіе въ особенности то, что книга «Пастырь», по словамъ его, почиталась въ древней церкви необходимою особенно для людей, приступающихъ къ начальному познанію вѣры. Это замѣчаніе открываетъ намъ новую и такого рода сторону въ жизни древней церкви, которая, какъ надобно полагать, весьма рано и привела главнымъ образомъ къ расширенію круга церковныхъ чтеній, т. е. къ установленію при богослужебныхъ собраніяхъ вѣрующихъ, кромѣ обычнаго чтенія свящ. писанія, еще особаго

[1]) «Церк. истор.» кн. III, гл. 3.

рода чтеній, имѣвшихъ цѣлію назиданіе и первоначальное наставленіе въ вѣрѣ такъ называемыхъ оглашонныхъ, готовившихся къ принятію св. крещенія. Что для подобнаго рода людей чтеніе писаній собственно апостольскихъ, въ особенности апостольскихъ посланій, могло быть найдено неудобовразумительнымъ или преждевременнымъ, и мысль объ этомъ могла явиться очень рано между благовѣстниками ученія Христова, продолжавшими дѣло апостольскаго служенія въ мірѣ,— въ этомъ нѣтъ ничего невѣроятнаго, когда извѣстно, что и сами апостолы строго наблюдали въ этомъ случаѣ мудрую постепенность, преподавая немощнымъ еще въ вѣрѣ сначала млеко, а потомъ уже твердую пищу (1 Кор. III, 2). Развившаяся съ теченіемъ времени строгость церковныхъ правилъ относительно *оглашонныхъ и кающихся*, съ раздѣленіемъ ихъ на различные классы, должна была безъ сомнѣнія имѣть еще большее вліяніе на расширеніе этого особаго рода чтеній церковныхъ. Такъ главнымъ образомъ и получили авторитетъ въ церкви христіанской различныя неканоническія книги ветхаго завѣта,—какъ напр. Премудрость Соломонова, Премудрость Сиракова, Есѳирь, Іудиѳь и Товія—книги, назначенныя отцами,—какъ говоритъ о нихъ Аѳанасій Александрійскій,—для чтенія нововступающимъ, и желающимъ огласиться словомъ благочестія» [1]). Такъ равнымъ образомъ могли сдѣлаться книгами, чтимыми въ христіанскихъ церквахъ II-го и III-то вѣка, и нѣкоторыя сочиненія христіанской литературы, какъ изъ числа этихъ послѣднихъ Аѳанасій Александрійскій и указываетъ, кромѣ «Пастыря» Эрмы, еще на «такъ именуемое ученіе апостоловъ» [2]). По всей вѣроятности такое же употребленіе церковное имѣли въ нѣкоторыхъ церквахъ, т. е. какъ книги полезныя для приступающихъ къ начальному познанію вѣры, и два посланія Климента Римскаго, постав-

---

[1]) «Книга правилъ св. апостолъ, св. соборовъ вселенскихъ и помѣстныхъ и св. отецъ». Спб. 1843. стр. 284—285.

[2]) Тамъ же, стр. 285.

ляемыя въ 85-мъ правилѣ апостольскомъ на ряду съ священными, апостольскими книгами [1]), а также можетъ быть и посланіе Варнавы, пользовавшееся особенною извѣстностію и уваженіемъ въ церкви александрійской [2]). И нужно полагать, что какъ вообще возникшая, какъ мы сказали, очень рано въ практикѣ церковной нужда—дать готовившимся къ принятію св. крещенія пособіе къ ознакомленію съ начальными истинами вѣры ввела главнымъ образомъ въ кругъ книгъ церковно-общественныхъ многія изъ вышепоименованныхъ неканоническихъ сочиненій, такъ это же особенно обстоятельство и удерживало употребленіе нѣкоторыхъ изъ нихъ въ церкви долгое время.

Весьма замѣчательное также для насъ извѣстіе передаетъ другой древній историкъ церковный—Созоменъ *объ апокалипсисѣ Петра*, о его особенномъ употребленіи въ нѣкоторыхъ палестинскихъ церквахъ его времени. «Такъ называемый апокалипсисъ Петра,—говоритъ онъ,—отвергнутый древними, какъ совершенно подложный, доселѣ еще, какъ мы знаемъ, однажды въ годъ читается въ нѣкоторыхъ церквахъ Палестины, именно въ пятницу (т. е. въ такъ называемую у насъ великую или страстную пятницу предъ Пасхою),—день, который народъ благоговѣйно проводитъ въ постѣ въ воспоминаніе страданій Спасителя» [3]). Обычай этотъ, существовавшій между палестинскими церквами, былъ, надобно полагать, мѣстнымъ обычаемъ этихъ церквей; къ сожалѣнію, Созоменъ ничего не говоритъ о древности его. Но почему именно онъ имѣлъ мѣсто въ церквахъ палестинскихъ,—это, какъ кажется, нужно объяснять изъ особеннаго содержанія чтимой книги. По нѣкоторымъ сохранившимся до насъ отрывкамъ изъ апо-

---

[1]) Тамъ же, стр. 26.

[2]) Памятники древней христіан. письменности въ русскомъ переводѣ, т. 2-й, Москва, 1860 г. стр. 25.

[3]) «Церк. исторія Эрмія Созомена Саламинскаго», Спб. 1851 г. кн. VII, 19, стр. 519.

калипсиса [1]) видно, что онъ содержалъ предсказанія о трагической судьбѣ іудейскаго народа, какъ наказанія его за отверженіе Мессіи—І. Христа [2]). При такомъ содержаніи чтеніе его въ день воспоминанія смерти Христовой должно было, очевидно, имѣть, особенно для христіанскихъ обществъ Палестины, высокій интересъ и назиданіе.

Другихъ извѣстій, подобныхъ вышеприведеннымъ, до насъ не сохранилось. Но по аналогіи съ тѣмъ, что намъ извѣстно объ обстоятельствахъ церковнаго употребленія посланій Климента, «Пастыря» Эрмы и постановленій апостольскихъ, а также апокалипсиса Петра, мы съ вѣроятностію можемъ предполагать вліяніе и еще нѣкоторыхъ обстоятельствъ церковной жизни II-го и III-го вѣка на расширеніе круга книгъ, употребляемыхъ для церковнаго, публичнаго чтенія.

И прежде всего здѣсь нужно упомянуть объ обычаѣ нѣкоторыхъ мѣстныхъ церквей ежегодно совершать такъ называемыя ἡμέραι γενέθλιαι—*дни рожденія* своихъ мучениковъ, т. е. день мученической смерти ихъ и рожденія въ жизнь вѣчную. Начало этого обычая восходитъ по крайней мѣрѣ ко второй половинѣ II-го вѣка; древнѣйшее свидѣтельство о немъ находится въ извѣстномъ посланіи церкви смирнской къ церквамъ понтійскимъ о мученичествѣ св. Поликарпа [3]). Празднованіе этихъ генеѳлій съ самаго же начала сопровож-

---

[1]) Grabius, Spicilegium Ss. patrum et haereticorum, 1, p. 74—75.

[2]) Грабе видитъ также указаніе на содержаніе апокалипсиса Петра въ слѣдующихъ словахъ у Лактанція—Divin. institut. IV. c. 21: «Magister aperuit iis omnia, quae Petrus et Paulus Romae praedicaverunt, et ea praedicatio in memoriam scriptra permansit; in qua cum multa alia mira, tum etiam hoc futurum esse dixerunt, ut post breve tempus immitteret Deus regem, qui expugnaret judaeos et civitates eorum solo odaequaret, ipsos autem fame sitique confectos obsideret. Tum fore, ut corporibus suorum vescerentur et consumerent se invicem. Postremo ut capti venirent in manus hostium, et in conspectu suo vexari acerbissime conjuges suas cernerent, violari ac prostitui virgines, diripi pueros, allidi parvulos, omnia denique igni ferroque vastari, captivos in perpetuum terris suis exterminari, eo quod exsultaverint super amantissimum et probatissimum Dei filium».

[3]) Евс. «Ц. истор.» кн. IV, гл. 15.

далось, по всей вѣроятности, чтеніемъ исторіи страданій мученика, а въ нѣкоторыхъ случаяхъ, можетъ быть, чтеніемъ также и другихъ письменныхъ памятниковъ прославляемаго святаго, если таковые остались отъ него. Такъ установился еще новый видъ церковныхъ чтеній «въ память,—читаемъ въ упомянутомъ выше посланіи церкви смирнской,—какъ уже совершившихъ свой подвигъ, такъ въ наученіе и утвержденіе будущихъ подвижниковъ». Обычай этихъ чтеній получилъ потомъ и офиціальное утвержденіе на одномъ изъ помѣстныхъ соборовъ [1]). Въ каждой мѣстной церкви для этихъ чтеній были, разумѣется, назначены свои особенные памятники, посвящонные воспоминанію жизни и страданій чтимыхъ въ каждой изъ нихъ святыхъ.

Здѣсь же мы должны указать еще на одну сторону въ развитіи богослужебныхъ формъ древней церкви, имѣвшую несомнѣнно также прямую связь съ расширеніемъ круга церковныхъ чтеній. По примѣру іудейскихъ синагогъ, и въ христіанской церкви при богослужебныхъ собраніяхъ за чтеніемъ отдѣловъ изъ свящ. книгъ ветхаго и новаго завѣта слѣдовало обыкновенно поученіе предстоятеля собранія, состоявшее въ истолкованіи прочитаннаго, въ наставленіяхъ и увѣщаніяхъ нравственныхъ. «Послѣ того какъ чтецъ перестанетъ, читаемъ въ апологіи Іустина Мученика, предстоятель посредствомъ слова дѣлаетъ наставленіе и увѣщаніе подражать тѣмъ прекраснымъ вещамъ» [2]), т. е. которыя были прочитаны слушателямъ изъ свящ. писанія. Долгое время слово это было, безъ сомнѣнія, свободнымъ изліяніемъ благочестиваго сердца; въ какихъ-либо пособіяхъ для этого было тѣмъ менѣе нужды, чѣмъ болѣе было въ церкви «достойныхъ, между которыми продолжались различные, чрезвычайные дары Духа Бо-

---

[1]) «Книга правилъ св. апостолъ, св. соборовъ вселенскихъ и помѣстныхъ и св. отцовъ»—Карѳаген. собора пр. 56-е: «Позволяется и впредь читати страданія мучениковъ во дни, когда совершается ежегодная память ихъ».

[2]) Сочиненія св. Іустина философа и мученика, издан. въ рус. пер. свящ. Преображенскимъ, Москва, 1864 г. Апологія 1, стр. 108.

жія». «Мы слышимъ,—говоритъ св. Ириней о своемъ еще времени,—многихъ изъ братій въ церкви имѣющихъ дары пророчества, Св. Духомъ говорящихъ на различныхъ языкахъ, съ полезною цѣлію обнаруживающихъ сокровенные помыслы людей, и изъясняющихъ тайны Божіи». Когда же съ теченіемъ времени рѣже становились между вѣрующими такіе избранники Божіи и самое богослуженіе, со стороны своихъ формъ, теряло болѣе и болѣе характеръ первоначальной простоты, тогда и это свободное, живое слово предстоятелей церкви должно было болѣе и болѣе принимать форму нынѣшнихъ поученій, не только заранѣе обдуманныхъ и составленныхъ, но и записанныхъ. Первый, о комъ намъ извѣстно, что онъ «позволилъ скорописцамъ переводить на бумагу произносимыя имъ въ собраніи бесѣды, чего прежде никогда не позволялъ», есть *Оригенъ*, имѣвшій уже, замѣчаетъ при этомъ Евсевій, болѣе шестидесяти лѣтъ отъ роду и чрезъ долговременное упражненіе весьма привыкшій говорить къ народу [1]). Прибѣгали ли другіе, ранѣе его, къ такому письменному составленію и обнародованію своихъ бесѣдъ,—неизвѣстно. Вмѣстѣ съ тѣмъ само собою должно было послѣдовать съ теченіемъ времени и то, что въ то время какъ въ однѣхъ мѣстныхъ церквахъ живо ощущался недостатокъ въ опытныхъ, способныхъ къ самостоятельному и дѣйственному проповѣданію епископовъ и пресвитеровъ, въ другихъ церквахъ, напротивъ, Господь воздвигалъ для этого мужей словесныхъ, сильныхъ въ ученіи, возбуждавшихъ удивленіе и уваженіе къ себѣ слушателей. Такъ славился еще въ III-мъ вѣкѣ своими бесѣдами Оригенъ [2]). Такъ равнымъ образомъ, позднѣе его, пріобрѣлъ себѣ громкую славу на томъ же поприщѣ знаменитый отецъ сирійской церкви—св. Ефремъ. И если относительно бесѣдъ Оригена намъ неизвѣстно, были ли читаемы онѣ и въ другихъ церквахъ при богослужебныхъ

---

[1]) «Церк. истор.» кн. VI, гл. 36.

[2]) Тамъ же, гл. 27.

собраніяхъ, то объ Ефремѣ Сиринѣ мы имѣемъ положительное свидѣтельство блаж. Іеронима, что своими сочиненіями онъ пріобрѣлъ себѣ такую славу, что сочиненія его въ нѣкоторыхъ церквахъ *были читаемы публично послѣ чтенія свящ. писанія* [1]). Такою же славою и уваженіемъ пользовались впослѣдствіи времени бесѣды и слова св. Іоанна Златоустаго, блаж. Августина, св. Григорія Богослова, св. Григорія Великаго или Двоеслова и др., какъ нѣкоторыя слова перваго изъ нихъ и доселѣ еще составляютъ непремѣнную принадлежность православнаго богослуженія въ извѣстные дни.

Къ такимъ средствамъ прибѣгали нѣкоторыя церкви въ IV, V и дальнѣйшихъ вѣкахъ для удовлетворенія религіозныхъ потребностей своихъ благочестивыхъ чадъ, искавшихъ разнообразнаго и обильнаго назиданія духовнаго. Но потребности эти не составляютъ какой-либо особенности этихъ лишь вѣковъ; онѣ въ неменьшей мѣрѣ и силѣ существовали, безъ сомнѣнія, и въ III-мъ и во II-мъ вѣкахъ и настоятельно искали себѣ также удовлетворенія тѣмъ или другимъ путемъ. Не могли ли, посему, и въ это время также, какъ въ IV, V и дальнѣйшихъ вѣкахъ, предстоятели разныхъ мѣстныхъ церквей дозволить употребленіе, не частное только или домашнее, но и публичное, въ церковныхъ собраніяхъ, разныхъ благочестивыхъ сочиненій? Но какого рода сочиненія могли быть предложены для этого? Такихъ высокопоучительныхъ образцовъ церковнаго проповѣдничества, какіе въ изобиліи оставили въ назиданіе своимъ современникамъ и послѣдующимъ христіанскимъ поколѣніямъ отцы IV, V и VI вѣковъ, во II и III вѣкѣ еще не существовало въ обращеніи между вѣрующими; не существовало также еще и того особеннаго вида христіанской литературы, который создали христіанскіе аскеты тѣхъ же вѣковъ своими многочисленными сочиненіями нравоучительнаго, аскетическаго содержанія, и который далъ обильную духовную пищу религіозному чувству

[1]) Hieron. Liber de viris illustribus, c. 115 (Migne, t. XXIII, col. 707).

христіанскихъ поколѣній всѣхъ послѣдующихъ вѣковъ. Въ замѣнъ того и другаго въ эти вѣка, т. е. во II-мъ и III-мъ существовала обширная и разнообразная апокрифическая литература, заключавшая, вмѣстѣ съ произведеніями еретическими, множество сочиненій ни въ догматическомъ отношеніи не противныхъ апостольскому православію, ни въ нравственномъ не только не содержавшихъ ничего зловреднаго, но представлявшихъ, напротивъ, очень много поучительнаго, назидательнаго. На этихъ-то сочиненіяхъ должно было, естественно, останавливаться вниманіе вѣрующихъ во II-мъ и III-мъ вѣкахъ, и предстоятели церквей въ свою очередь могли позволять чтеніе ихъ, по требованію обстоятельствъ, въ самыхъ церковныхъ собраніяхъ *послѣ чтенія свящ. писанія*, не обращая при этомъ вниманія на ихъ неподлинность, апокрифическое происхожденіе, но имѣя въ виду одно лишь нравственное назиданіе своихъ пасомыхъ. И въ самомъ дѣлѣ, почему бы могло быть не дозволено публичное, церковное чтеніе напр. такъ называемаго втораго посланія Климента Римскаго? Какимъ, извѣстно, глубоко-христіанскимъ чувствомъ проникнуто все содержаніе этого хотя подложнаго, но замѣчательнаго по чистотѣ ученія и назидательности посланія или бесѣды Климента! Сколько возвышеннѣйшихъ христіанскихъ уроковъ могли почерпать изъ него въ особенности новоступающіе въ церковь изъ язычества! Свой особенный интересъ и назиданіе могли представлять и другія, поставляемыя у Евсевія въ числѣ *νόθα*, книги: апокалипсисъ Петра, дѣянія Павла, евангеліе Евреевъ; о послѣднемъ Евсевій замѣчаетъ, что его особенно любили принявшіе Христа евреи [1]). Между прочимъ изъ этого замѣчанія Евсевія, а также изъ вышеприведеннаго извѣстія Созомена объ употребленіи апокалипсиса Петра въ церквахъ палестинскихъ, видно, что въ нѣкоторыхъ церквахъ, по различнымъ мѣстнымъ условіямъ, нѣкоторыя книги получали даже особенную такъ сказать популярность

[1]) «Церков. истор.» кн. III, 25.

и уваженіе между вѣрующими, а вмѣстѣ и предпочтительное предъ другими употребленіе церковное. Такъ въ третьемъ же вѣкѣ (при Антонинѣ Каракаллѣ) нашло себѣ горячихъ почитателей апокрифическое евангеліе Петра между членами Росской Церкви (въ Киликіи) и произвело между ними несогласіе, вызвавшее для своего умиротворенія вмѣшательство Антіохійскаго епископа Серапіона [1]). Если, равнымъ образомъ, Евсевій и эти, поставляемыя имъ въ числѣ *подложныхъ* (νόθα), книги, т. е. дѣянія Павла, апокалипсисъ Петра, евангеліе Евреевъ и др. называетъ *спорными* (ἀντιλεγόμενα) книгами въ такомъ же смыслѣ, какъ и пять спорныхъ апостольскихъ посланій (посланіе Іакова, 2-е посланіе ап. Петра, 2-е и 3-е посланія ап. Іоанна и посланіе Іуды), то это значитъ, что вообще относительно допущенія этого рода книгъ къ церковному употребленію существовали разногласія между церквами, и разногласія гораздо большія, нужно полагать, чѣмъ относительно собственно апостольскихъ писаній. Практика однихъ церквей отличалась въ этомъ случаѣ большою строгостію, не позволяя употребленія въ церковныхъ собраніяхъ никакой книги, не имѣвшей пророческаго или апостольскаго авторитета, какъ это можно предполагать, на основаніи канона Мураторія [2]), относительно церкви римской и другихъ западныхъ церквей; другія же церкви, напротивъ, держались болѣе свободныхъ взглядовъ на это. Такова была въ особенности церковь александрійская, какъ это и можно съ ясностію видѣть въ болѣе широкихъ и свободныхъ началахъ библейской, и въ частности новозавѣтной критики Климента и Оригена. Здѣсь, какъ въ центрѣ первоначальнаго христіанскаго просвѣщенія, скорѣе, чѣмъ гдѣ-либо, и становились извѣстными, разнаго рода апокрифическія и другія

---

[1]) Тамъ же, кн. VI, 12.

[2]) Въ канонѣ именно запрещается церковное, публичное чтеніе «Пастыря» Эрмы, какъ книги, не имѣющей за собою ни пророческаго, ни апостольскаго авторитета. (См. «Введеніе въ Новоз. книги свящ. писанія», Герике, пер. Арх. Михаила, вып. 2, стр. 202).

произведенія Христіанской литературы; здѣсь же они могли находить также и болѣе широкое и разнообразное употребленіе какъ для цѣлей зарождавшейся христіанской науки, такъ и для удовлетворенія различныхъ церковно-практическихъ нуждъ. Примѣръ же церкви александрійской могъ послужить образцомъ для практики и другихъ церквей Востока.

Итакъ, обозрѣвая тѣ обстоятельства и нужды, подъ вліяніемъ и по требованію которыхъ мало по малу распространилось и утвердилось въ церкви, во II-мъ и III-мъ вѣкахъ, церковное употребленіе, на ряду съ книгами апостольскими, разныхъ другихъ, подлинныхъ и апокрифическихъ, сочиненій, мы открываемъ слѣдующее: какъ на первыхъ порахъ церкви Христовой съ постепеннымъ появленіемъ и распространеніемъ въ ней апостольскихъ писаній эти писанія были мало по малу принимаемы въ кругъ церковнаго чтенія на ряду съ свящ. ветхозавѣтными книгами и вмѣстѣ съ ними составили, наконецъ, одинъ священный, библейскій канонъ книгъ божественныхъ, завѣтныхъ, писаній пророковъ и апостоловъ, такъ потомъ, съ теченіемъ времени, и именно послѣ того, какъ уже канонъ апостольскихъ книгъ ясно опредѣлился и утвердился въ церкви вселенской въ большинствѣ своихъ книгъ, кругъ церковныхъ чтеній въ различныхъ мѣстныхъ церквахъ еще болѣе расширился; въ число книгъ церковно-общественныхъ (δεδημοσιευμένων βιβλίων, ἀναγιγνωσκομένων) были приняты писанія нѣкоторыхъ сотрудниковъ и учениковъ апостольскихъ, а также и нѣкоторыя другія, хотя и ложно надписывавшіяся именами апостоловъ и учениковъ апостольскихъ, но по своему содержанію имѣвшія тотъ или другой церковный интересъ и назиданіе; вмѣстѣ съ ними получили также церковное употребленіе и разныя неканоническія ветхозавѣтныя книги, какъ книги особенно полезныя для желающихъ огласиться словомъ благочестія. Значитъ ли теперь все это, что христіанская церковь первыхъ трехъ вѣковъ не имѣла точнаго, догматическаго понятія о канонѣ новозавѣтныхъ книгъ, что опредѣленной, ясной границы между каноническимъ и неканоническимъ

не существовало ни въ теоріи, ни въ практикѣ ея? Ниже мы приведемъ тѣ историческія данныя, въ которыхъ мы имѣемъ ясный, положительный голосъ самой древней церкви противъ подобнаго мнѣнія. Здѣсь же замѣтимъ, что къ такому мнѣнію ни мало не приводитъ уже и сдѣланное нами разсмотрѣніе тѣхъ побужденій и цѣлей, по которымъ или въ виду которыхъ въ разныхъ церквахъ II-го и III-го вѣка было допущено церковное употребленіе разнаго рода не-апостольскихъ писаній. Эти побужденія и цѣли не имѣютъ, очевидно, ничего общаго съ тѣми, по которымъ были собраны въ одно цѣлое, въ канонъ и получили высшій церковно-вѣроучительный авторитетъ писанія подлинно апостольскія. Эти послѣднія древняя церковь, на самыхъ первыхъ же порахъ своего существованія, отдѣлила отъ прочихъ писаній, собравъ ихъ въ особый священный кодексъ, и чтила ихъ, какъ непреложный завѣтъ вѣры, оставленный ей св. апостолами; въ тоже время чтеніе ихъ при богослужебныхъ, молитвенныхъ собраніяхъ христіанъ, на ряду съ книгами Моисея и пророковъ, было дѣйствительно санкціею ихъ или канонизаціею, потому что чрезъ это чтеніе и въ христіанской церкви по отношенію къ писаніямъ апостольскимъ исполнялось какъ бы то повелѣніе Моисея, какое онъ далъ левитамъ, вручая имъ книгу закона: *возьмите сію книгу закона и положите ее одесную завѣта Господа, Бога вашего, и она тамъ будетъ свидѣтельствовать противъ тебя* (Второз. XXXI, 26); такъ что, слѣдовательно, все читаемое въ молитвенныхъ собраніяхъ первенствующихъ христіанъ по тому самому было и почиталось подлинно священнымъ, божественнымъ писаніемъ, какъ священныя книги Моисея и пророковъ только читались и въ синагогахъ іудейскихъ, отъ которыхъ обычай этого богослужебнаго чтенія перешолъ и въ церковь христіанскую.

Съ другимъ совершенно характеромъ является, видимъ мы, употребленіе писаній неканоническихъ. Употребленіе это отнюдь не опредѣлялось, во-первыхъ, *существомъ* самыхъ книгъ, т. е. какимъ-либо священнымъ, церковно-вселенскимъ

значеніемъ ихъ, а потому оно никогда и не выходило изъ круга чисто временнаго, мѣстнаго обычая нѣкоторыхъ церквей; нигдѣ, поэтому также, мы не встрѣчаемъ ни малѣйшаго свидѣтельства о томъ, чтобы учители церкви выражали попеченіе объ отдѣленіи этихъ книгъ изъ массы другихъ произведеній христіанской литературы и о собраніи въ одно цѣлое, подобно священно-апостольскимъ книгамъ, равно какъ о сохраненіи ихъ текста въ цѣлости и неповрежденности,—вслѣдствіе чего многія изъ нихъ или не дошли до насъ совершенно, или сохранились только въ отрывкахъ. Затѣмъ, во-вторыхъ, и чтеніе ихъ въ церковныхъ, молитвенныхъ собраніяхъ христіанъ ни мало не выражало признанія какого-либо священнаго, каноническаго авторитета за ними. Это чтеніе ихъ есть уже, какъ видѣли мы, собственно *нововведеніе христіанской церкви*, установившееся въ ней рядомъ съ древнимъ ея обычаемъ, перешедшимъ изъ синагоги іудейской, чтенія пророковъ и апостоловъ, но никогда отнюдь не составлявшее какого-либо дополненія къ этому священному чтенію, а тѣмъ болѣе замѣны его. Рядомъ съ книгами Моисея и пророковъ, *одесную ковчега завѣта Господа*, если можно такъ выразиться, въ практикѣ церковной постоянно имѣли мѣсто только подлинныя писанія апостоловъ; ихъ чтеніе было постояннымъ *свидѣтельствомъ* для церкви. Явившійся же съ теченіемъ времени обычай чтенія и нѣкоторыхъ другихъ христіанскихъ сочиненій былъ лишь или выраженіемъ христіанской любви и уваженія этихъ церквей къ авторамъ этихъ сочиненій, бывшимъ по чему-либо особенно близкими и дорогими ихъ сердцу, или служилъ подготовленіемъ немощныхъ, еще готовившихся лишь къ просвѣщенію свѣтомъ вѣры, братій, обращавшихся изъ іудейства или язычества, или, наконецъ, просто составлялъ одно изъ удобнѣйшихъ средствъ наученія и назиданія вѣрующихъ, прибѣгать къ которому пастыри церкви II-го и III-го вѣка находились, можетъ быть, даже вынужденными вслѣдствіе скудости и затруднительности другихъ средствъ къ религіозному обученію своихъ пасомыхъ. Поэтому, если въ древней церкви

іудейской, точно также какъ и въ церкви христіанской, на первыхъ порахъ, когда еще она тѣснымъ образомъ примыкала въ своихъ богослужебныхъ обычаяхъ и формахъ къ обычаямъ и формамъ іудейскаго богослуженія, публичное церковное чтеніе той или другой книги, ветхозавѣтной или новозавѣтной, выражало прямо священный, каноническій авторитетъ ея, то этого никакъ нельзя сказать о послѣдующей, развившейся во II-мъ и III-мъ вѣкѣ, практикѣ церковной: рядомъ къ книгами *завѣтными, каноническими* (γραφαὶ θεῖαι, βιβλία ἐνδιάθηκα), читавшимися при богослужебныхъ собраніяхъ христіанъ, явились теперь книги просто *церковныя*, *читаемыя* при богослужебныхъ собраніяхъ (libri ecclesiastici, βιβλία ἀναγιγνωσκόμενα), къ разряду же книгъ завѣтныхъ отнюдь, однако, не причисляемыя. Отсюда-то произошло и то, что не только эти книги, но и писанія подлинно апостольскія, бывшія *спорными* во II-мъ и III-мъ вѣкѣ, могли быть въ числѣ книгъ церковныхъ, читаемыхъ при богослуженіи въ той или другой мѣстной церкви, и въ тоже время, однако, оставаться *внѣ канона* ея священныхъ, завѣтныхъ книгъ; потому что теперь, повторяемъ, церковное чтеніе (ἀνάγνωσις) не было уже непремѣнно, какъ въ началѣ, вмѣстѣ и освященіемъ (санкціею) или канонизаціею книги.

Обращаемся къ другой сторонѣ нашего вопроса,—къ тому именно, что и писатели христіанскіе пользуются нерѣдко въ своихъ сочиненіяхъ разнаго рода неканоническими писаніями и выражаютъ при этомъ иногда свое высокое уваженіе къ нѣкоторымъ изъ нихъ. Это обстоятельство еще менѣе можетъ смущать насъ, чѣмъ употребленіе этого рода книгъ при богослужебныхъ собраніяхъ. Такое отношеніе писателей церковныхъ къ этимъ книгамъ объясняется уже, конечно, самымъ положеніемъ нѣкоторыхъ изъ нихъ въ древней церковной практикѣ. Но тутъ имѣли мѣсто также еще особенныя причины.

Съ половины II-го вѣка, одновременно съ усиливавшимся развитіемъ еретическаго гносиса и въ противодѣйствіе ему, на нивѣ церкви Христовой начинаютъ появляться и разви-

ваться болѣе и болѣе первые зачатки христіанской богословской науки; и между тѣмъ какъ съ одной стороны задачею этой науки было — облечь богооткровенное содержаніе вѣры во всеоружіе тогдашняго знанія и научнаго построенія, а главное—представить въ ея содержаніи высшую, истинно-божественную философію, стоящую неизмѣримо выше всѣхъ языческихъ философемъ, въ тоже время—съ другой стороны—ей предстояло другое, еще болѣе важное дѣло: раскрывая шире и глубже содержаніе вѣры, соотвѣтственно нуждамъ времени, давая ей научный видъ и построеніе, соблюсти при этомъ ее во всей той полнотѣ и чистотѣ, въ какой она положена въ сокровищницу церкви св. апостолами, чтобы, стремясь къ научному анализу и обоснованію вѣры, не «принести къ олтарю Божію чуждаго огня» [1]), т. е. чуждыхъ ученій, не смѣшать божественнаго ученія христіанства съ язычествомъ, какъ это случилось съ гностиками. Это же послѣднее обстоятельство заставило учителей церкви держаться твердо преданія церковнаго, его руководства; и чѣмъ далѣе, разумѣется, они отстояли по времени отъ славныхъ апостольскихъ дней церкви Христовой, тѣмъ бо́льшую цѣну должны были получать въ глазахъ ихъ всѣ памятники, сохранившіеся отъ этихъ дней, или по крайней мѣрѣ весьма близкихъ къ нимъ. Такимъ образомъ къ концу II-го и къ началу III-го вѣка выдвинулись также на первый планъ въ церковномъ учительствѣ не только писанія такихъ мужей, какъ ап. Варнавы, св. Климента Римскаго, св. Игнатія Богоносца, св. Поликарпа Смирнскаго,—мужей, болѣе или менѣе долгое время жившихъ и обращавшихся съ св. апостолами и другими, видѣвшими нашего Господа, но и писанія разнаго рода другихъ лицъ, позднѣйшихъ или даже совершенно неизвѣстныхъ, если только и въ этихъ писаніяхъ благочестивое христіанское любомудріе

---

[1]) Сочиненія св. Иринея, еп. ліонскаго, изд. въ русск. переводѣ свящ. П. Преображенскимъ. Москва, 1871.—Пять книгъ противъ ересей, кн. IV, гл. 26, 2, стр. 498.

и любознательность усматривали какія либо сказанія о томъ, *яже не суть писана* въ книгахъ апостольскихъ, или что не вошло прямымъ образомъ въ сокровищницу общецерковнаго преданія. Ко всѣмъ подобнаго рода сочиненіямъ учители и писатели церковные II-го и III-го вѣка должны были, естественно, обращаться съ живѣйшею любовію и интересомъ; въ длинномъ рядѣ этихъ сочиненій, подобно какъ въ непрерывномъ преемствѣ епископовъ главнѣйшихъ церквей апостольскихъ, они открывали нагиядное свидѣтельство неизмѣнно и единогласно хранимаго въ церкви апостольскаго православія и этимъ пользовались, какъ однимъ изъ сильнѣйшихъ обличеній еретиковъ въ уклоненіи ихъ отъ образа здравыхъ словесъ апостольскихъ. Съ такимъ именно значеніемъ и упоминаетъ напр. особенно ясно св. Ириней о нѣкоторыхъ писаніяхъ мужей апостольскихъ. Нѣсколько далѣе идутъ въ этомъ случаѣ, справедливость требуетъ замѣтить, учоные александрійскіе писатели церковные—Климентъ и Оригенъ. Смотря даже на языческую философію, какъ на руководительницу язычниковъ ко Христу, они тѣмъ съ бо́льшимъ уваженіемъ и интересомъ относились къ разнообразнымъ произведеніямъ христіанской литературы; и потому мы находимъ у нихъ болѣе, чѣмъ у другихъ писателей церковныхъ, внимательное отношеніе не только къ подлиннымъ, но и явно апокрифическимъ сочиненіямъ; отвсюду собираютъ они сѣмена истины для образованія своего христіанскаго гносиса. Это не осталось, какъ извѣстно, безъ вліянія даже на чистоту ихъ религіозныхъ представленій. Начертанный Климентомъ полу-мистическій образъ христіанина-гностика болѣе похожъ на идеалъ стоическаго мудреца, чѣмъ на истиннаго ученика Христова, какъ и вся вообще христіанская философія обоихъ александрійскихъ философовъ носитъ на себѣ слѣды сильнаго вліянія идей Платоновой философіи [1]). При всемъ томъ ни-

---

[1]) См. Die Philosophie der Kirchenväter von I. Huber, München 1859. S. 129—183.

какъ нельзя сказать, чтобы у Климента, также какъ и у Оригена, это обращеніе къ апокрифамъ въ своихъ сочиненіяхъ имѣло своимъ основаніемъ какое либо смѣшеніе съ ихъ стороны каноническихъ церковныхъ писаній съ неканоническими, апокрифическими. На какія бы разнообразныя и далекія пути ни увлекала ихъ учоная любознательность и пытливость философскаго умозрѣнія, писанія пророковъ и апостоловъ,—два завѣта, которые суть два, - какъ говоритъ Климентъ,—только по имени и по времени своего происхожденія, но совершенно одинаковыя по своей важности [1]), всегда остаются и у нихъ высшимъ божественнымъ источникомъ христіанскаго ученія; всѣ другія, цитуемыя ими, сочиненія извѣстныхъ и неизвѣстныхъ писателей имѣютъ у нихъ значеніе только второстепенныхъ, побочныхъ источниковъ христіанскаго любомудрія. Не приводя всѣхъ относящихся сюда доказательствъ изъ сочиненій Климента Александрійскаго, въ особенности Оригена [2]), мы укажемъ лишь на приводимый Евсевіемъ въ своей исторіи (кн. VI, 25) списокъ признаваемыхъ Оригеномъ *каноническими* книгъ новозавѣтныхъ, — списокъ, вполнѣ подтверждающій справедливость его словъ: nihil aliud probamus, nisi quod Ecclesia [3]). Въ этомъ спискѣ исчисляются исключительно только 27-мь книгъ апостольскихъ, съ раздѣленіемъ ихъ на общепризнанныя и спорныя. Для характеристики же взглядовъ учоныхъ александрійскихъ писателей II-го и III-го вѣка на апокрифическую и еретическую литературу своего времени, на отношеніе ея къ вопросамъ вѣры и церковной практики, можно привести слѣдующій замѣчательный отрывокъ изъ одного посланія Діонисія Александрійскаго къ римскому пресвитеру Филимону о крещеніи. «Я изучалъ,—говоритъ знаменитый ученикъ Оригена,—и сочиненія и преданія еретиковъ, нѣсколько времени *оскверняль свою душу* гибель-

---

[1]) Stromat. lib. II, 6, p. 444 (ed. Potter.).

[2]) См. Credner'a Geschichte des Neutestamentlichen Kanon, herausg. von G. Volkmar, Berlin, 1860. S. 181—199.

[3]) Orig. in Lucam homiliae, hom. I. (Migne, ser. graeca. tom. XIII. col. 1803).

ными ихъ мнѣніями; впрочемъ получилъ отъ нихъ ту пользу, что опровергъ ихъ самъ по себѣ и еще болѣе возгнушался ими. Одинъ братъ изъ пресвитеровъ, боясь, чтобы эта мерзость зла не сообщилась и мнѣ, старался удерживать меня и, по собственному моему сознанію, справедливо замѣчалъ, что я вредилъ своей душѣ: но посланное Богомъ видѣніе явилось и укрѣпило меня; я слышалъ голосъ, который ясно повелѣвалъ мнѣ, говоря: *«читай все, что попадется въ руки*; потому что ты можешь обсудить и изслѣдовать каждую мысль, — это и въ началѣ обратило тебя къ вѣрѣ». Сіе видѣніе принялъ я, какъ согласное съ апостольскимъ словомъ, которое говоритъ крѣпкимъ: «будьте опытными мѣняльщиками денегъ» (т. е. умѣйте отличать чистую монету отъ поддѣльной) [1]).

Итакъ, слѣдовательно, и въ области богословско-литературной, если можно такъ выразиться, какъ и въ области церковно-практической, употребленіе учителями и писателями церкви разныхъ неканоническихъ или прямо даже апокрифическихъ сочиненій отнюдь не выражало также какого либо каноническаго признанія за ними, уравненія ихъ значенія съ значеніемъ писаній апостольскихъ, завѣтныхъ. Мы усматриваемъ въ этомъ лишь зачатки христіанскаго просвѣщенія и науки, — науки, собирающей всѣ болѣе или менѣе замѣчательные памятники христіанской литературы своего и прежняго времени, изучающей ихъ содержаніе и характеръ и пользующейся, въ случаѣ нужды, открываемыми въ нихъ сѣменами добраго и истиннаго для углубленія и расширенія своихъ изслѣдованій въ области откровенной истины.

Нельзя сказать, впрочемъ, чтобы такое церковно-литературное и церковно-богослужебное употребленіе этого рода книгъ осталось совершенно безъ вліянія на ихъ значеніе и авторитетъ въ глазахъ вѣрующихъ. Употребленіе это сообщило имъ, естественно, нѣкоторую санкцію, выдвинуло ихъ изъ массы другихъ христіанскихъ произведеній на первый

[1]) Евс. «Цер. истор.» кн. VII, 7.

планъ; а потому и писатели церковные, цитуя нѣкоторыя изъ нихъ въ своихъ разсужденіяхъ, употребляютъ иногда о нихъ или ихъ писателяхъ такого рода выраженія: scriptura, scriptura divinitus inspirata [1]), ἀπόστολος [2]), придавая въ тоже время и заимствуемымъ изъ нихъ свидѣтельствамъ важное значеніе. Могло быть также, что со стороны нѣкоторыхъ мѣстныхъ церквей, вопреки преданію вселенскому, нѣкоторымъ изъ нихъ прямо усвояемо было даже каноническое значеніе, на равнѣ съ книгами апостольскими, какъ это предполагать даетъ право 85-е апостольское правило, гдѣ въ числѣ *чтимыхъ* и *святыхъ книгъ новаго завѣта* поставляются также *два посланія Климента Римскаго* и *Постановленія апостольскія*, — и поставляются при томъ прежде книги Дѣяній апостольскихъ и вслѣдъ за семью соборными посланіями [3]). Не смотря

---

[1]) Съ такими выраженіями цитуютъ, напр., св.Ириней и Оригенъ «Пастырь» Эрмы.

[2]) Такъ именно называетъ Климентъ Александрійскій св. Климента Римскаго, цитуя въ одномъ мѣстѣ своихъ Стромать (lib. IV, 17) извѣстное подъ его именемъ посланіе. Но изъ этого наименованія, какъ и изъ указанныхъ выраженій св. Иринея и Оригена о «Пастырѣ» Эрмы, также мало можно выводить заключеніе о какомъ-либо каноническомъ признаніи съ ихъ стороны цитуемыхъ сочиненій, какъ и изъ словъ св. Василія Великаго о сочиненіяхъ Григорія Чудотворца, что они заслуживаютъ помѣщенія между книгами пророческими и апостольскими, слѣдуетъ канонизація послѣднихъ.

[3]) «Для всѣхъ васъ,—гласитъ правило,—принадлежащихъ къ клиру и мирянъ чтимыми и святыми да будутъ книги ветхаго завѣта... Наши же, т. е. новаго завѣта: Евангелія четыре: Матѳея, Марка... Климента посланія два, и Постановленія вамъ епископамъ мною Климентомъ изреченныя въ осьми книгахъ (которыхъ не подобаетъ обнародовать предъ всѣми ради того, что въ нихъ таинственно) и Дѣянія наши апостольскія» (Книга правилъ св. апостолъ, св. соборовъ вселенскихъ и помѣстныхъ, и св. отецъ, СПб. 1843 г. стр. 25—26). Упоминаемыя здѣсь «Постановленія епископамъ, Климентомъ изреченныя въ осьми книгахъ»—тоже самое сочиненіе, что и «Постановленія апостольскія» или такъ называемыя у Евсевія (Ц. И. кн. III, 25) «ученія апостоловъ». О вѣроятнѣйшемъ тождествѣ этихъ двухъ послѣднихъ сочиненій см. замѣтку въ «Христ. Чтеніи»— 1874 г. мѣсяцъ Апрѣль, стр. 77—83. Приписка же въ правилѣ, обозначенная скобками, есть интерполяція неизвѣстнаго лица, какъ полагаютъ, изъ времени и среды ареопагитскихъ твореній.

однако на все это, за постоянство и твердость вселенскаго преданія церковнаго объ этого рода книгахъ, какъ совершенно отличныхъ отъ канона собственно завѣтныхъ книгъ, ручается не только выраженный о нихъ ясно и окончательно судъ частныхъ учителей церкви и цѣлыхъ соборовъ во второй половинѣ IV-го вѣка, но и открываемыя еще ранѣе, во II-мъ и III-мъ вѣкахъ, не менѣе ясныя и рѣшительныя свидѣтельства этого. Такъ, во-первыхъ, много разъ уже упоминаемый въ нашемъ изслѣдованіи канонъ Мураторія, изъ II-го вѣка, открываетъ намъ замѣчательно-строгій судъ объ одной изъ наиболѣе распространенныхъ и чтимой въ древней церкви книгѣ — «Пастырѣ» Эрмы: дозволяется лишь частное, домашнее чтеніе ея, но отнюдь не публичное, на ряду съ пророками и апостолами [1]). Такое же употребленіе усвоялось, безъ сомнѣнія, и другимъ подобнымъ произведеніямъ христіанской письменности. Въ III-мъ вѣкѣ Оригенъ, при всей свободѣ и широтѣ его религіозно-философскаго воззрѣнія, ясно и опредѣленно также отдѣляетъ книги подлинно апостольскія, какъ включонныя единогласно въ канонъ новаго завѣта (ὁμολογούμενα), такъ и бывшія еще спорными (ἀμφιβαλλόμενα), отъ всѣхъ прочихъ бывшихъ въ церковномъ употребленіи или находившихся въ обращеніи между вѣрующими: эти послѣднія, въ виду ихъ содержанія, онъ подраздѣляетъ, какъ показываютъ въ различныхъ мѣстахъ разсѣянныя замѣчанія о нихъ, на два класса: книги *смѣшанныя* (μικτά); т. е. такія, содержаніе которыхъ представляло смѣсь подлиннаго съ неподлиннымъ, истиннаго съ ложнымъ; и книги *подложныя* (νόθα), которыя по своему содержанію, какъ и по своему происхожденію, оказывались безусловно ложными [2]). Книги церковныя — неканоническія при-

[1]) См. «Введеніе въ новозав. книги св. писанія», соч. Герике, вып. 2., стр. 202.

[2]) Такъ въ толкованіи на евангеліе Іоанна (IV, 22) Оригенъ дѣлаетъ такое замѣчаніе о Κήρυγμα Πέτρου: Πολὺ δέ ἐστι νῦν... ἵστασθαι πρὸς αὐτὰ ἐξετάζοντας καὶ περὶ τοῦ βιβλίου πότερόν ποτε γνήσιόν ἐστιν, ἢ νόθον, ἢ μικτόν (Migne—Patrologiae Cur. compl., tom XIV (series graeca). col. 424). Cf. Περὶ Ἀρχῶν, lib. 1 praef. 8. Migne, col. 119—120. Замѣтимъ для точности, что на языкѣ Оригена понатіе

надлежали, по этой критической классификаціи Оригена, къ первому изъ этихъ классовъ или—что тоже къ *среднему классу*, находившемуся между священно-апостольскими, завѣтными писаніями—съ одной стороны, и между нечестивыми, еретическими—съ другой. Въ такомъ же видѣ представляетъ, наконецъ, положеніе этихъ книгъ и другой знаменитый критикъ и историкъ древней церкви—Евсевій Кесарійскій въ извѣстномъ, подробно разсмотрѣнномъ нами въ одной изъ прежнихъ статей нашихъ, классическомъ мѣстѣ своей церковной исторіи о канонѣ новозавѣтныхъ книгъ (кн. III, 25). Критическаго свидѣтельства этихъ двухъ христіанскихъ мужей, если бы даже не сохранилось никакихъ другихъ извѣстій болѣе, уже совершенно достаточно для того, чтобы разсѣять всѣ недоумѣнія на счотъ дѣйствительнаго отношенія разнаго рода неканоническихъ книгъ, вошедшихъ въ церковное употребленіе во II-мъ и III-мъ вѣкахъ, къ утвердившемуся въ церкви вселенской канону апостольскихъ писаній, касательно значенія ихъ вообще въ древней церковной практикѣ.

Еще двухъ предметовъ мы считаемъ не лишнимъ коснуться въ заключеніе нашей рѣчи о книгахъ, *чтимыхъ* въ древней церкви, а вмѣстѣ въ заключеніе также всего вообще обозрѣнія нашего исторической судьбы канона новозавѣтныхъ книгъ въ теченіе II-го и III-го вѣка церкви христіанской,—предметовъ, имѣющихъ нѣкоторую связь съ только-что разсмотрѣннымъ нами. Предметы эти слѣдующіе: во-первыхъ, въ отрицательной критикѣ, въ числѣ основаній къ сомнѣнію въ подлинности нѣкоторыхъ изъ книгъ новозавѣтнаго канона, давно уже приводится между прочимъ и то, что по примѣру іудейско-александрійскихъ писателей временъ около Рождества Христова и въ древне-христіанской литературѣ, среди ея первыхъ

μικτός относилось только къ содержанію сочиненія, тогда какъ понятіе νόθος и къ содержанію и къ происхожденію его; поэтому νόθος имѣетъ у Оригена и болѣе обширный смыслъ, означая вообще апокрифическія или даже неканоническія просто книги, въ томъ числѣ и μικτά, и болѣе частный, указывающій на подложныя еретическія книги (παντελῶς νόθα—Евсевія).

писателей, было дѣломъ весьма обыкновеннымъ — сочиненія собственнаго произведенія или другихъ лицъ выдавать ложно подъ именами апостоловъ или апостольскихъ мужей и другихъ извѣстныхъ, общеуважаемыхъ лицъ древности ветхозавѣтной и новозавѣтной; и на такого рода подлогъ отнюдь не нужно, говорятъ, смотрѣть, какъ на положительный обманъ; это было, напротивъ, совершенно законнымъ по взгляду того времени средствомъ—придать извѣстному сочиненію большій авторитетъ въ глазахъ читателей, содѣйствовать большему распространенію и утвержденію написаннаго. Словомъ — это былъ лишь такъ называемый *благочестивый обманъ* (pia fraus), считавшійся съ нравственной точки зрѣнія тѣхъ временъ дѣломъ совершенно будто бы позволительнымъ, не имѣвшимъ ни малѣйшаго предосудительнаго значенія [1]). И это сужденіе отрицательной критики находитъ, повидимому, оправданіе для себя особенно въ томъ обстоятельствѣ, что нѣкоторыя изъ апокрифическихъ сочиненій, распространившихся во II-мъ и III-мъ вѣкѣ, произошли несомнѣнно въ нѣдрахъ православнаго христіанскаго общества; и церковь, повидимому, не только не осуждала этого рода письменности, но даже допускала нѣкоторыя ея произведенія (напр. апокалипсисъ Петра, постановленія или ученія апостоловъ и др.) къ употребленію въ своихъ богослужебныхъ собраніяхъ, пользовалась ими, какъ однимъ изъ средствъ назиданія своихъ чадъ. Не значитъ ли это, въ самомъ дѣлѣ, что древняя церковь допускала и одобряла въ этомъ случаѣ нѣкоторый благочестивый обманъ? А за этимъ вопросомъ сами собою слѣдуютъ и другой и третій: кто поручится намъ, что подобный обманъ не имѣлъ мѣста и по отношенію къ нѣкоторымъ писаніямъ Новаго Завѣта? Откуда знаемъ мы, что никакой подлогъ апостольскихъ писаній не могъ укрыться отъ бдительности пастырей церкви?

Какъ на обстоятельство, еще болѣе будто бы бросающее

[1]) Такія разсужденія можно читать, напр., у Гильгенфельда: Der Kanon und die Kritik des N. Testaments, Halle, 1863. Ss. 73—77.

тѣнь на практику древней церкви и подрывающее въ глазахъ новѣйшей критики достовѣрность ея преданія о подлинности и каноническомъ авторитетѣ апостольскихъ книгъ, указываютъ на то, что уваженіемъ древней церкви пользовались не только книги подложныя вообще, но и книги совершенно не-христіанскаго, язычеcко-іудейскаго происхожденія,—каковы напр. книги Истаспа и книги Сивиллины, что многими подложными изреченіями этихъ послѣднихъ апологеты II-го столѣтія—Іустинъ мученикъ, Θеофилъ Антіохійскій, Климентъ Александрійскій пользуются въ своихъ сочиненіяхъ, какъ подлинными будто бы пророчествами Сивиллы, и что, наконецъ, между самими же христіанами были люди, занимавшіеся подделкою Сивиллиныхъ пророчествъ въ христіанскомъ духѣ. Креднеръ въ своей исторіи новозавѣтнаго канона прямо поставляетъ даже книги Истаспа и книги Сивиллины въ числѣ такъ называемыхъ *церковныхъ* или *чтимыхъ* книгъ (βιβλίων γιγνωσκομένων, librorum ecclesiasticorum), на равнѣ съ посланіемъ Климента Римскаго, Пастыремъ Эрмы, посланіями Варнавы и Іакова [1]). Вотъ второй предметъ, на которомъ мы считаемъ нужнымъ остановиться, чтобы освѣтить, насколько возможно, всѣ такимъ образомъ болѣе ими менѣе темные пункты въ изслѣдуемой нами области, служащіе отрицательной критикѣ опорою для нападеній противъ новозавѣтнаго канона.

Итакъ, что касается прежде всего мнѣнія о такъ называемомъ pia fraus, ни мало не имѣвшемъ будто бы того предосудительнаго значенія по понятіямъ древней церкви, какое видятъ въ немъ новѣйшіе моралисты, то это есть такое парадоксальное мнѣніе, которое едва ли, думаемъ, искренно могутъ защищать и тѣ, кто беретъ на себя смѣлость высказывать его. Утверждать подобное мнѣніе—значитъ приписывать древней церкви ту іезуитскую мораль, отъ которой съ негодованіемъ отвращалось всегда здравое, неиспорченное чувство нравственное. И кто, впрочемъ, можетъ утверждать

---

[1]) Geschichte des N. Kanon, S. 115.

подобное мнѣніе кромѣ тѣхъ нѣмецкихъ богослововъ-критиковъ, въ глазахъ которыхъ всякая гностическая секта представляется заслуживающею большаго довѣрія и уваженія, чѣмъ первобытная, святая церковь Христова? Имъ необходимо это мнѣніе; съ помощію его у нихъ объясняется происхожденіе большей части новозавѣтныхъ писаній, какъ явившихся будто бы частію вслѣдствіе первоначальной борьбы двухъ противоположныхъ партій христіанскихъ—павлиніанской и петриніанской, или маркіонитовъ и евіонитовъ, частію вслѣдствіе примирительныхъ стремленій обѣихъ этихъ партій въ позднѣйшее, послѣ-апостольское время; въ послѣднемъ случаѣ *благочестивый обманъ*—pia fraus игралъ, очевидно, особенно важную роль. Вотъ въ связи съ какими воззрѣніями на первобытное христіанство и церковь стоитъ это мнѣніе: оно основывается совершенно на не-христіанскихъ понятіяхъ о древней церкви.

Всяка лжа отъ истины нѣсть, — говоритъ св. апостолъ Іоаннъ (1 Іоан. II, 14). Всякая ложь, скажемъ поэтому, какими бы благочестивыми цѣлями ни прикрывалась она, всегда была и есть чужда существу христіанской церкви, хранимой и животворимой Духомъ истины, — всегда встрѣчала съ ея стороны строгое осужденіе. И никогда, нужно сказать кромѣ того, церковь въ лицѣ всѣхъ членовъ ея не была одушевлена столь пламеннымъ негодованіемъ противъ всякаго рода обмана и лжи въ дѣлѣ св. вѣры,—дѣлѣ святѣйшемъ и высшемъ всего земнаго, какъ именно въ вѣкъ своей жестокой борьбы противъ разнообразныхъ гностическихъ сектъ, старавшихся дѣйствовать противъ немощныхъ еще въ вѣрѣ, неопытныхъ сыновъ ея преимущественно обманомъ и хитростію. Съ указанія своему другу этого-то обмана и хитрости еретиковъ, какъ отличительнаго свойства всякаго заблужденія, св. Ириней и начинаетъ, какъ извѣстно, свое знаменитое сочиненіе «Противъ ересей» [1]). Весьма замѣчательную картину въ

[1]) См. предисловіе къ сочиненію «Пять книгъ противъ ересей», стр. 3—5 (изд. въ русскомъ пер. свящ. П. Преображенскимъ).

этомъ отношеніи рисуетъ Тертулліанъ въ своемъ сочиненіи «противъ Валентиніанъ», описывая бытъ и нравы этой секты. «Валентиніане, — говоритъ Тертулліанъ, — многочисленная секта между еретиками.... ни о чомъ столько не заботятся, какъ о сохраненіи въ тайнѣ того, что̀ ими проповѣдуется, если только можно назвать проповѣдію то, что̀ скрывается... Прикрывая свои суетные и постыдные вымыслы священными именами и доводами, заимствованными изъ истинной религіи,... валентиніане учредили у себя собственныя элевзинскія таинства, кажущіяся священными лишь по глубокому безмолвію, ихъ прикрывающему, и небесными вслѣдствіе одной лишь обязанности молчанія. Когда спросишь ихъ о чомъ-либо откровенно, они съ строгимъ видомъ, наморщивъ брови, отвѣчаютъ: это непостижимо! Если станешь осторожно распрашивать ихъ о вѣрѣ, то они чрезъ разнаго рода двусмысленности стараются доказать, что ихъ вѣра общая со всѣми. Если покажешь имъ, что знаешь ихъ тайны, — они отрицаютъ это. Если войдешь въ близнія сношенія съ ними, — своимъ коварствомъ они навѣрное опутаютъ простоту твою. Тайнъ своихъ они не открываютъ даже ученикамъ своимъ, прежде нежели сдѣлаютъ ихъ вполнѣ своими. Обладаютъ искусствомъ прежде убѣждать, нежели научать. Истина же убѣждаетъ научая, а не научая убѣждаетъ» [1]). Такъ разоблачали предъ всѣми древніе учители церкви всю фальшь, всѣ обманчивыя дѣйствія еретиковъ своего времени. Но отвѣчали ли сами еретики на эти безпощадныя обличенія ихъ изобличеніемъ чего-либо подобнаго въ церкви? Говорилъ ли кто нибудь изъ нихъ, что церковь сама прибѣгала къ ухищреніямъ и обманамъ своихъ чадъ? Никогда и никто. Изъ сочиненій св. Иринея и Тертулліана мы узнаемъ, напротивъ, что еретики осмѣивали православныхъ сыновъ церкви за простоту ихъ образа дѣйствій, указывали на неученость пресви-

---

[1]) Adver. Valentinianos, cap. 1. (Migne, ser. prima, t. II, col. 538—543).

теровъ ихъ и т. под. «Насъ,—говоритъ Тертулліанъ о тѣхъ же валентиніанахъ послѣ вышеприведеннаго описанія ихъ образа дѣйствій,—они считаютъ *простецами* (simplices), говорятъ, что мы только просты, но немудры: какъ будто бы простотѣ непремѣнно должна быть чужда мудрость, тогда какъ Господь соединяетъ и ту и другую вмѣстѣ: *будите мудри яко змія, и цѣли яко голубіе*» (Мѳ. X, 16) [1]. Тоже свидѣтельствуетъ и св. Ириней: «оставляющіе проповѣдь церкви, — говоритъ онъ, — выставляютъ неучоность святыхъ пресвитеровъ, не соображая того, сколько важнѣе вѣрующій простецъ сравнительно съ богохульнымъ и безстыднымъ софистомъ. А таковы всѣ еретики и тѣ, которые мечтаютъ найти что либо болѣе помимо истины»... [2]. Было, впрочемъ, высказываемо нѣкоторыми изъ еретиковъ противъ церкви обвиненіе въ одномъ усвоенномъ будто бы ею обманчивомъ дѣйствіи,—именно: будто бы Іисусъ Христосъ и Его апостолы предлагали свое ученіе приспособляясь къ мнѣніямъ слушателей. Но извѣстно, съ какою рѣшительностію св. Ириней отрицаетъ это обвиненіе «пустѣйшихъ софистовъ», а эта такъ называемая *аккоммодація* есть, по видимому, одинъ изъ невиннѣйшихъ видовъ благочестиваго обмана. «Господь нашъ, будучи истина, не говорилъ лжи, и о комъ Онъ зналъ, какъ о плодѣ несовершенства, того не исповѣдывалъ бы Богомъ... И ученики Его не упоминали о какомъ либо другомъ Богѣ и не называли Господомъ никого, кромѣ Того, Кто есть истинно Богъ и Господь всего, — какъ говорятъ эти пустѣйшіе софисты, будто апостолы съ лицемѣріемъ приспособляли свое ученіе къ пріемлемости слушателей и давали отвѣты сообразно съ мнѣніями вопрошающихъ, для слѣпыхъ выдумывали басни сообразно съ ихъ слѣпотою, для слабыхъ сообразно съ слабостью, и для заблуждающихся сообразно съ ихъ

---

[1]) Ibid. Cap. II, col. 543—544.

[2]) Сочиненія св. Иринія Ліонскаго, изд. въ рус. перев. свящ. П. Преображенскимъ. Стр. 638.

заблужденіемъ,... и что Господь и апостолы вели дѣло учительства не согласно съ истиною, но лицемѣрно и приспособляясь съ пріемлемостію каждаго. Такой образъ не свойственъ тѣмъ, которые изцѣляютъ или даютъ жизнь, но скорѣе тѣмъ, которые причиняютъ болѣзнь и распространяютъ свое невѣжество»... [1]). Такъ предлагалъ свое ученіе Іисусъ Христосъ и Его св. апостолы; такъ всегда, по примѣру ихъ, учили и преемники послѣднихъ—учители церкви [2]). И тотъ же св. Ириней сравниваетъ, посему, церковь, по твердости, прямотѣ и ясности ея вселенскаго учительства, съ седьмисвѣчнымъ свѣтильникомъ, носящимъ свѣтъ Христовъ; «премудрость Божія», чрезъ которую она спасаетъ всѣхъ людей, «поется при выходѣ, открыто издаетъ голосъ по улицамъ, проповѣдуется на высокихъ стѣнахъ и постоянно говоритъ во вратахъ города» (Притч. I, 20. 21) [3]).

Нѣкоторымъ подтвержденіемъ указаннаго мнѣнія о pia fraus можетъ, по видимому, служить, сказали мы, то обстоятельство, что во II-мъ и III-мъ вѣкѣ существовало въ самомъ дѣлѣ множество апокрифовъ разнообразнаго содержанія, что нѣкоторые изъ нихъ и обязаны своимъ происхожденіемъ благочестивой любознательности сыновъ православной же церкви, которая въ тоже время съ своей стороны не только не осуждала ихъ, но позволяла даже читать ихъ при богослуженіи, какъ книги полезныя и назидательныя. И это, однако, обстоятельство при ближайшемъ и безпристрастомъ разсмотрѣніи его ни мало не подтверждаетъ этого мнѣнія.

Что не только между еретиками, но и между членами православныхъ обществъ, были люди, занимавшіеся собраніемъ

---

[1]) Тамъ же, стр. 281—282.

[2]) Открываемыя у Климента Александрійскаго и Оригена мысли въ пользу аккоммодаціи, есотеризма въ ученіи не могутъ служить возраженіемъ противъ нашихъ разсужденій, такъ какъ въ этомъ случаѣ, какъ въ нѣкоторыхъ другихъ, писатели эти стоятъ подъ очевиднымъ вліяніемъ образа мыслей Филона и школы Аммонія Сакка, а не ученія и практики апостольской церкви.

[3]) Сочиненія св. Иринея, еп. ліонскаго: «Пять книгъ противъ ересей», стр. 633.

разныхъ благочестивыхъ сказаній и выдававшіе потомъ составленные ими сборники подъ именами апостоловъ и другихъ общеуважаемыхъ лицъ древности,—отрицать это невозможно. Но, спрашивается, имѣла ли эта апокрифическая письменность какія-либо столь тѣсныя связи съ церковнымъ собственно, вселенскимъ учительствомъ, чтобы мы имѣли право видѣть въ ней выраженіе тѣхъ или другихъ тайныхъ стремленій и цѣлей пастырей и учителей церкви Христовой того времени? Не имѣла совершенно никакихъ. Объ апокрифахъ еретическаго происхожденія здѣсь не можетъ быть, конечно, и рѣчи. Пастыри церкви, наблюдавшіе, — какъ говоритъ св. Ириней о Поликарпѣ Смирнскомъ,—такую осторожность, чтобы даже въ словѣ не имѣть общенія съ кѣмъ-либо изъ тѣхъ, которые искажали истину [1]), могли ли тѣмъ болѣе позволить себѣ какое-либо участіе въ преступномъ сочинительствѣ различныхъ апокрифовъ, имѣвшихъ цѣлію подтвержденіе и распространеніе лжеученій и вымысловъ того или другаго еретика? Уже то обстоятельство, что большая часть апокрифовъ этого рода не сохранилась до нашего времени и извѣстна намъ лишь по своимъ именамъ или немногимъ словамъ, приводимымъ въ полемическихъ или историческихъ сочиненіяхъ отцовъ и учителей церкви, прямо доказываетъ, что существованіе ихъ было тѣсно связано съ существованіемъ тѣхъ еретическихъ обществъ, изъ круга которыхъ они выходили, что они скоро же и исчезали вслѣдъ за тѣмъ,—и исчезали по всей вѣроятности не безъ участія пастырей православной церкви,—какъ скоро исчезали, разсѣевались эти еретическія общества [2]).

Но что такое были и тѣ апокрифы, которые возникли въ нѣдрахъ самой православной церкви? Происхожденіе ихъ также стояло внѣ всякой прямой связи съ учительствомъ собственно церковнымъ; сочинительство ихъ есть совершенно част-

---

[1]) Тамъ же, стр. 278.

[2]) См. Памятники древней христіанской письменности въ русскомъ переводѣ, т. I. Москва, 1860 г. стр. 4.

ное, внѣ такъ сказать официальной сферы церковной совершавшееся дѣло, — плодъ религiознаго чувства нѣкоторыхъ вѣрующихъ, недовольствовавшихся простыми и краткими сказанiями о свящ. лицахъ и событiяхъ христiанства въ каноническихъ писанiяхъ церковныхъ, и стремившихся восполнить и выяснить эти сказанiя на основанiи устнаго преданiя и съ помощiю собственныхъ благочестивыхъ гаданiй. И о самихъ составителяхъ подобныхъ апокрифовъ мы не можемъ утверждать категорически того, чтобы они, выдавая собранныя такимъ образомъ и записанныя ими апокрифическiя сказанiя подъ именами св. апостоловъ и другихъ знаменитыхъ лицъ христiанской древности, руководились въ этомъ случаѣ дѣйствительно *обманомъ*, хотя бы и благочестивымъ. Подъ такими именами сказанiя эти могли обращаться въ самомъ устномъ преданiи, — что́ и придавало имъ, разумѣется, особенный интересъ и значенiе въ глазахъ простыхъ вѣрующихъ душъ; изъ устнаго преданiя имена эти переходили потомъ и въ самыя записи. Въ свою очередь пастыри и учители церкви вселенской, допуская чтенiе подобныхъ апокрифовъ, — какъ напр. апокалипсиса Петра, ученiя апостоловъ и др., въ богослужебныхъ собранiяхъ вѣрующихъ, могли руководиться въ этомъ случаѣ, кромѣ тѣхъ особенныхъ побужденiй, какiя указали мы выше, еще и тѣмъ, что въ самомъ содержанiи ихъ они или усматривали слѣды какихъ-либо древнихъ преданiй, или открывали болѣе подробныя черты жизни различныхъ священныхъ лицъ, окружающихъ колыбель христiанства, или просто находили содержанiе ихъ особенно способнымъ почему-либо къ возбужденiю религiознаго чувства вѣрующихъ. Что въ нѣкоторыхъ случаяхъ уваженiе къ нимъ могло основываться отчасти и просто на незнанiи самаго апокрифическаго характера ихъ, т. е. на вѣрѣ въ мнимую подлинность ихъ, — и этого отрицать нельзя, хотя подобное заблужденiе скоро, безъ сомнѣнiя, обнаруживалось.

Но допустимъ даже, что между древними христiанами дѣйствительно находились такiе люди, которые позволяли себѣ—

апокрифы собственнаго сочинительства ложно надписывать именами общеуважаемыхъ лицъ древности, и смотрѣли на этотъ подлогъ, какъ на невинный, благочестивый обманъ. Можно ли на этомъ основаніи заподозривать достовѣрность преданія цѣлой вселенской церкви и притомъ—въ дѣлѣ столь высокой важности, какъ составъ канона ея завѣтныхъ писаній? Очевидно, это противно всякой справедливости. Это значитъ — дѣло частныхъ, отдѣльныхъ лицъ возводить въ обычай цѣлой церкви. Но мы имѣемъ изъ практики самой древней церкви, изъ II-го именно вѣка, можетъ быть даже изъ первой половины его, одинъ весьма выразительный примѣръ того, какъ строго судила древняя церковь членовъ своихъ за подлогъ священныхъ книгъ, когда преднамѣренный подлогъ былъ дѣйствительно обличаемъ. Такъ, по свидѣтельству Тертулліана, одинъ пресвитеръ Малой Азіи, издавшій подобное подложное сочиненіе, такъ называемыя именно Acta Pauli et Theclae [1]), былъ лишонъ за это своего мѣста, и строгости этого приговора нимало, какъ видно, не смягчило приведенное имъ въ свое оправданіе побужденіе, что онъ сдѣлалъ это по любви къ ап. Павлу (id se amore Paulo fecisse) [2]). Такая строгость была бы совершенно непонятна, если бы въ самомъ дѣлѣ въ древней церкви, среди представителей ея литературной дѣятельности, литературный подлогъ или обманъ составлялъ столь же обычное и нимало непредосудительное явленіе, какъ и среди обществъ языческо-іудейской древности. И не потому ли Гильгенфельдъ — одинъ изъ новѣйшихъ защитниковъ разсматриваемаго нами парадоксальнаго мнѣнія, и проходитъ молчаніемъ это замѣчательное обстоятельство, что видѣлъ въ немъ прямое и неустранимое опроверженіе своихъ разсужденій объ этомъ, будто бы обычномъ явленіи христіанской древвности [3])? Въ самомъ дѣлѣ, молчаніе это, при аккуратнѣй-

---

[1]) Думаютъ, что это есть тоже самое сочиненіе, которое у Евсевія (Ц. ист. кн. III, 25) называется просто *дѣяніями Павла* (Πράξεις Παύλου).

[2]) De baptismo, cap. XVII (Migne ser. pr. t. I. col. 1219).

[3]) Der Kanon und die Kritik des N. Testaments, S. 76—77.

шемъ указаніи всѣхъ другихъ благопріятныхъ его взгляду обстоятельствъ, весьма знаменательно!..

Думая, такимъ образомъ, обличать въ обманѣ древнихъ учителей и писателей церкви, новѣйшіе критики на самомъ дѣлѣ разоблачаютъ нерѣдко лишь собственную ложь, охотно допускаемую во всѣхъ случаяхъ, гдѣ она можетъ быть пригодна для ихъ цѣлей.

Чтó сказать теперь объ употребленіи христіанскими апологетами II-го и III-го вѣка книгъ Истаспа и Сивиллиныхъ въ своихъ сочиненіяхъ? Можетъ ли это обстоятельство бросать также хотя малѣйшую тѣнь на компетентность ихъ свидѣтельства о подлинности и авторитетѣ нашихъ свящ. новозавѣтныхъ книгъ? Нимало.

Что нѣкоторые изъ христіанскихъ апологетовъ, какъ напр. св. Ѳеофилъ Антіохійскій, св. Іустинъ Мученикъ, Климентъ Александрійскій, усвояли въ особенности такъ называемымъ книгамъ Сивиллинымъ нѣкоторый и даже немаловажный авторитетъ,— это несомнѣнно. Въ своей апологіи св. Іустинъ, касаясь книгъ Истаспа и Сивиллы, считаетъ «внушеніемъ злыхъ демоновъ—опредѣленіе смертной казни тѣмъ, кто станетъ читать эти книги, чтобы страхомъ отвратить читающихъ людей *отъ наученія доброму*, и удержать ихъ въ рабствѣ своемъ,— чего, впрочемъ, — говоритъ Іустинъ, — не могли сдѣлать на всегда; потому что не только мы сами безбоязненно читаемъ эти книги, но и вамъ, какъ видите, представляемъ на усмотрѣніе, будучи увѣрены, что они понравятся всѣмъ» [1]). Климентъ Александрійскій называетъ даже Сивиллу *еврейскою пророчицею*, древнѣйшею Орфея [2]). Этотъ странный съ перваго взгляда фактъ перестаетъ, однако, быть страннымъ, если мы посмотримъ ближе, на чомъ собственно основывается такое

---

[1]) Сочиненія св. Іустина Философа и Мученика, изд. въ рус. пер. свящ. Преображенскимъ. Москва, 1864: Апологія 1, 44. стр. 83.

[2]) Cohort. ad. gent. lib. VI, 21; Strom. 1, 21. 139 (Е. Ловягина —«Объ отношеніи писателей классическихъ къ библейскимъ по воззрѣнію христ. апологетовъ», Спб. 1872 г. стр. 203).

уважительное отношеніе названныхъ апологетовъ къ этимъ лжепророческимъ произведеніямъ языческо-іудейской древности? Есть ли это самостоятельное ихъ мнѣніе или убѣжденіе?

Тщательныя новѣйшія изслѣдованія о происхожденіи и судьбѣ Сивиллиныхъ книгъ показали, что сборникъ этихъ книгъ, начавшій составляться только въ александрійскій періодъ греческой литературы, подвергся, подобно сборнику орфическихъ произведеній, многочисленнымъ измѣненіямъ и вставкамъ со стороны александрійскихъ іудеевъ, воспользовавшихся суевѣрнымъ уваженіемъ язычниковъ къ этимъ книгамъ для обличенія языческаго политеизма и проведенія другихъ своихъ понятій и намѣреній въ міръ языческій. Въ такомъ видѣ свѣдѣнія объ этихъ книгахъ, вмѣстѣ съ другими элементами іудейско-александрійской учоности, перешли потомъ и къ христіанскимъ апологетамъ; и эти послѣдніе съ своей стороны, нимало не подозрѣвая подлога, могли тѣмъ скорѣе воспользоваться для своей полемики съ язычниками разными изреченіями Сивиллиныхъ книгъ, что образцы такого полемическаго употребленія ихъ видѣли въ сочиненіяхъ тѣхъ же учоныхъ александрійскихъ іудеевъ, или слышали указанія на нихъ отъ своихъ учоныхъ наставниковъ-іудеевъ [1]). Іудейская александрійская школа съ ея полемикою противъ язычества,—вотъ, такимъ образомъ, тотъ источникъ, изъ котораго, какъ признается теперь всѣми безпристрастнѣйшими изслѣдователями, перешолъ къ христіанскимъ апологетамъ какъ этотъ уважительный взглядъ на мнимо-пророческія книги Сивиллы и Истаспа, такъ и многое другое, встрѣчаемое въ ихъ полемическихъ сочиненіяхъ. «Весь почти, — говоритъ напр. Тиршъ въ своей замѣткѣ по этому вопросу, — учоный аппаратъ доказательствъ у апологетовъ II-го столѣтія, все открываемое у нихъ собраніе цитатъ изъ древнихъ писателей

---

[1]) Замѣчанія объ этомъ можно читать въ указанномъ изслѣдованіи проф. Е. Ловягина: «Объ отношеніи писателей классическихъ къ библейскимъ», стр. 200—204.

съ цѣлію—подтвердить изреченіями поэтовъ и философовъ истину единовластительства Божія (μοναρχία), показать несогласія послѣднихъ въ ихъ исполненныхъ противорѣчія философемахъ, а также указать нелѣпости и непристойность миѳологіи, словомъ—вся эта традиціонная апологетика и полемика, какъ находимъ ту и другую главнымъ образомъ у Іустина Мученика и Климента Александрійскаго, а за тѣмъ и у всѣхъ позднѣйшихъ апологетовъ, напр. Арновія, Лактанція, ведетъ свое начало не отъ этихъ собственно писателей церкви, но отъ іудейскихъ писателей до-христіанскаго времени, именно александрійскихъ іудеевъ, изъ ихъ апологетическихъ произведеній. Имъ обязаны они (т. е. христіанскіе апологеты) не только вполнѣ уже развитымъ методомъ полемики противъ язычества, но и большею частію самаго полемическаго матеріала, собраніемъ нужныхъ для этой цѣли доказательствъ изъ древнихъ греческихъ авторовъ» [1]). Понятнымъ становится послѣ сего, почему и наибольшее уваженіе къ авторитету Сивиллиныхъ книгъ мы встрѣчаемъ у тѣхъ именно апологетовъ, которые имѣли наиболѣе близкія сношенія и знакомство съ литературою и образованіемъ іудеевъ своего и прежняго времени,—именно у Іустина Мученика и Климента Александрійскаго.

Болѣе важною въ этомъ отношеніи представляется другая сторона дѣла. Между подложными изреченіями Сивиллы, которыми, однако, тѣже христіанскіе апологеты пользуются какъ подлинными, есть многія не іудейскаго только происхожденія, но и христіанскаго, такъ что извѣстный теперь намъ сборникъ Сивиллиныхъ книгъ представляетъ не столько языческія, сколько іудейскія и христіанскія стихотворенія; и изъ числа послѣднихъ нѣкоторыя, какъ полагаютъ, довольно поздняго происхожденія. Всего этого, какъ несомнѣнно дознаннаго и доказаннаго новѣйшими научными изслѣдованіями,

[1]) Versuch zur Herstellung des historischen Standpuncts für die Kritik der N. Schriften. Erlang. 1845. S. 333.

отрицать, конечно, невозможно. Но можетъ ли опять и это обстоятельство умалять сколько-нибудь въ глазахъ нашихъ непогрѣшимый авторитетъ преданія древней церкви о подлинности чтимыхъ въ ней книгъ апостольскихъ? Къ двумъ только заключеніямъ необходимо приводитъ насъ указанное обстоятельство: во-первыхъ—къ тому, что между христіанами древней церкви, и по всей вѣроятности между христіанами именно изъ іудеевъ, нашлись очень рано такіе ревнители не по разуму о защитѣ и распространеніи христіанства между язычниками, которые позволяли себѣ по примѣру своихъ прежнихъ братій по вѣрѣ—іудеевъ составлять и распространять ложно подъ именемъ Сивиллы разнаго рода пророчества и изреченія въ христіанскомъ смыслѣ; и во-вторыхъ—что христіанскіе апологеты, приводя эти подложные оракулы Сивиллины, какъ подлинные, впали въ этомъ случаѣ въ заблужденіе, и впали, нужно думать, совершенно не подозрѣвая при этомъ подлога или обмана. Оба эти заключенія, безспорныя со стороны своей справедливости, не представляютъ въ тоже время, однако, ничего опаснаго для цѣлости и авторитета канона новозавѣтныхъ книгъ, чтимаго въ древней церкви. На нивѣ церкви Христовой, вмѣстѣ съ пшеницею, Божественный Вертоградарь ея оставилъ свободно расти и плевеламъ; и эти плевелы являлись дѣйствительно постоянно на различныхъ путяхъ ея. Такъ встрѣчаемъ мы ихъ,—и встрѣчаемъ очень рано,—и на пути ея священной и церковной литературы. Еще при жизни ап. Павла явились, какъ извѣстно, посланія, ложно надписывавшіяся его именемъ, какъ явилось потомъ множество другихъ подложныхъ сочиненій подъ именами другихъ апостоловъ. Такъ явились за тѣмъ и христіане—*сивиллисты* (Σιβυλλισταί), т. е. такіе христіане, которые считали Сивиллу пророчицей, а ея оракулы священными, и которые позволяли себѣ составленіе и распространеніе подложныхъ оракуловъ Сивиллиныхъ [1]). Итакъ, слѣ-

[1]) Между различными возраженіями Цельса, разбираемыми Оригеномъ, есть между прочимъ такое, будто бы у христіанъ, въ числѣ различныхъ сектъ, су-

довательно, указывать на эти факты и на основаніи ихъ заподозривать всегдашнюю святость и чистоту намѣреній церкви вселенской—значитъ смѣшивать истину съ заблужденіемъ, нечистое дѣло нѣкоторыхъ, отдѣльныхъ членовъ церкви считать дѣломъ всей церкви. Справедливо ли это? Допустить такое подозрѣніе мы не имѣли бы права даже и тогда, когда бы не имѣли никакихъ данныхъ, свидѣтельствующихъ о постоянной и дѣятельной борьбѣ пастырей и учителей церкви противъ лжи и обмана во всемъ, что касалось чистоты и цѣлости вѣры, и въ частности именно—чистоты и цѣлости богодухновенныхъ памятниковъ этой вѣры — писаній апостольскихъ. Но мы видѣли уже въ предъидущемъ нашемъ обозрѣніи исторіи новозавѣтнаго канона, до какой степени и въ этомъ послѣднемъ отношеніи простиралась бдительность церкви, строгость ея практики по отношенію къ признанію каноническими даже подлинно-апостольскихъ писаній.

Что касается христіанскихъ апологетовъ, приводившихъ подложныя христіанскія изреченія Сивиллы, какъ будто бы подлинныя, то понять ихъ заблужденіе и въ этомъ случаѣ также совершенно не трудно. Заблужденіе это стоитъ у нихъ въ связи съ цѣлымъ предзанятымъ воззрѣніемъ на отношеніе древняго языческаго міра къ ветхозавѣтному, библейскому откровенію,—воззрѣніемъ, перешедшимъ къ нимъ, какъ мы уже сказали, отъ александрійскихъ іудеевъ со всѣми частнѣйшими доводами и примѣрами въ подтвержденіе его, и по которому мудрецы Греціи, поэты и философы, черпали будто бы полною рукою изъ книгъ Моисея и пророковъ. Вѣра въ безусловную справедливость этого-то воззрѣнія и закрывала отъ ихъ проницательнаго въ другихъ случаяхъ глаза совершонный александрійскими іудеями въ самыхъ широкихъ размѣрахъ подлогъ въ разнообразныхъ произведеніяхъ древне-

---

ществующихъ вмѣстѣ съ *μεγάλη ἐκκλησία*, есть также и секта *сивиллистовъ*. Оригенъ отвѣчаетъ на это: *τάχα παρακούσας τινῶν ἐγκαλούντων τοῖς οἰομένοις προφῆτιν γεγονέναι τὴν Σιβυλλαν, καὶ Σιβυλλιστὰς τοὺς τοιούτους καλεσάντων* (Orig. Opera (Migne, ser. gr. tom. XI), Contra Celsum, lib. V, 61, col. 1277).

греческой литературы, а въ томъ числѣ и въ книгахъ Сивиллиныхъ, для доказательства этого воззрѣнія. Въ частности, по отношенію къ Сивиллинымъ книгамъ, довѣріе христіанскихъ апологетовъ, какъ по крайней мѣрѣ можно видѣть это у Іустина Мученика, сильно подкупалъ пророчественный характеръ ихъ содержанія. Въ этомъ они усматривали ясный знакъ промыслительнаго дѣйствія слова Божія и въ язычникахъ,—того слова, «коему,—какъ говоритъ Іустинъ Мученикъ,— причастенъ весь родъ человѣческій, такъ что тѣ, которые жили согласно съ словомъ, суть *христіане*, хотя бы считались за безбожниковъ: таковы между еллинами — Сократъ и Гераклитъ и имъ подобные, а изъ варваровъ — Авраамъ, Ананія, Азарія и Мисаилъ, Илія и многіе другіе» [1]). Книги Сивиллы, по представленію Іустина, для язычниковъ были и есть тоже, чѣмъ были книги пророковъ Божіихъ для евреевъ; познаніе первыхъ составляетъ для нихъ необходимое приготовленіе къ пророчествамъ святыхъ мужей. «Итакъ, если вы, еллины, — читаемъ въ «Увѣщаніи къ еллинамъ»,—почитаете ваше спасеніе выше ложной выдумки о богахъ несуществующихъ, то вѣрьте древнѣйшей Сивиллѣ, которой книги хранятся по всему міру. Въ нихъ она, движимая могущественнымъ вдохновеніемъ, ясно учитъ, что тѣ, которыхъ вы называли богами, вовсе не существуютъ, и очень ясно и открыто предсказываетъ будущее пришествіе Спасителя нашего І. Христа и всѣ Его дѣянія. Познаніе этого будетъ для васъ необходимымъ приготовленіемъ къ пророчествамъ святыхъ мужей» [2]). Мы не хотимъ всѣмъ этимъ оправдывать христіанскихъ апологетовъ въ допущенномъ съ ихъ стороны заблужденіи. Изъ приведенныхъ обстоятельствъ, въ связи съ которыми оно является, мы ви-

---

[1]) Сочиненія св. Іустина Философа и Мученика, изд. въ рус. пер. свящ. П. Преображенскимъ. Апол. 1, стр. 85.

[2]) Сочиненія св. Іустина Философа и Мученика: «Увѣщаніе къ еллинамъ», гл. 38, стр. 90.

димъ, однако, что это есть заблужденіе совершенно исключительное, зависѣвшее отъ особыхъ историческихъ обстоятельствъ того времени, въ которое жили апологеты, и притомъ — заблужденіе частное—нѣкоторыхъ изъ нихъ. Дѣлать, стало быть, на основаніи его какія либо заключенія по отношенію къ общей практикѣ церковной—совершенно несправедливо. И въ этомъ самомъ заблужденіи есть одна сторона, которая ясно говоритъ за чувство истины, справедливости христіанскихъ апологетовъ,—та именно, что *они отнюдь не вымышляли и не сочиняли ничего отъ себя*, а пользовались лишь тѣми мнимо-пророческими изреченіями Сивиллы, которыя ранѣе и безъ вѣдома ихъ были внесены въ сборникъ ея книгъ сивиллистами-іудеями и христіанами изъ іудеевъ. Ихъ можно, слѣдовательно, обвинять въ критической неразборчивости, недальновидности и проч., но отнюдь не въ подлогѣ, не въ преднамѣренномъ обманѣ.

Къ этимъ соображеніямъ прибавимъ еще одно замѣчаніе — слѣдующее: подлинность и авторитетъ нашихъ священныхъ новозавѣтныхъ книгъ основывается отнюдь не на авторитетѣ частныхъ, отдѣльныхъ отцовъ и учителей церкви, свидѣтельствующихъ о нихъ, какое бы высокое положеніе церковное ни занимали эти лица, какимъ бы уваженіемъ вѣрующихъ въ свое время ни пользовались они, но на хранимомъ издревле, отъ временъ апостольскихъ, вмѣстѣ съ другими наставленіями апостоловъ и старцевъ—ихъ учениковъ ясномъ и твердомъ преданіи о нихъ въ церкви вселенской,—преданіи, которое, какъ мы видѣли въ теченіе нашего изслѣдованія, проходитъ золотою нитью чрезъ всю исторію древней церкви и въ ученіи и въ практикѣ ея. Голосъ частныхъ учителей и писателей церкви въ этомъ отношеніи для насъ важенъ собственно на столько, на сколько тотъ или другой изъ нихъ стоялъ ближе или далѣе къ первоначальнымъ источникамъ этого преданія, а также на сколько по характеру своихъ личныхъ воззрѣній, своему положенію частному и общественному, каждый изъ нихъ могъ точнѣе и яснѣе выразить

силу и сущность его. На чомъ основывали свое убѣжденіе въ подлинности и божественномъ авторитетѣ извѣстнаго канона апостольскихъ книгъ и самые древніе изслѣдователи его — Оригенъ, Евсевій и другіе? *На преданіи вселенской церкви*; свидѣтельства отдѣльныхъ писателей церкви служили и для нихъ лишь памятниками, по которымъ они слѣдили лишь за непрерывностію и твердостію его. При такомъ же взглядѣ на историческія основы подлинности и авторитета канона нашихъ новозавѣтныхъ книгъ, когда т. е. преданіе о нихъ разсматриваютъ не механически, обращаясь съ свидѣтельствами отдѣльныхъ отцовъ и учителей церкви, какъ съ простыми цифрами, но въ связи со всѣмъ строемъ и духомъ древнѣйшей церковной эпохи, въ непрерывномъ историческомъ развитіи и продолженіи его, разсѣеваются сами собою всѣ сомнѣнія и недоумѣнія, возникающія при взглядѣ на нѣкоторые частные факты изъ исторической судьбы ихъ.

Свящ. **В. Рождественскій.**

Ученіе о Богѣ: какъ Спасителѣ человѣка, какъ его Освятителѣ, какъ Судіи и Мздовоздаятелѣ — въ устахъ Іисуса Христа и Его апостоловъ.

(Противъ Баура и отрицательной критики).

I.

Ученіе о Богѣ, какъ Искупителѣ человѣка, вводитъ, такъ сказать, въ самое сердце православно-христіанскаго догматическаго ученія и касается самой сущности божественной проповѣди Іисуса Христа и апостоловъ. Здѣсь средоточіе домостроительства нашего спасенія, и здѣсь же исключительно мирное пристанище блаженнаго успокоенія истинно-вѣрующаго христіанина. А потому сопоставленіе Христова и апостольскаго ученія относительно дѣла нашего искупленія необходимо требуетъ самаго глубокаго и безпристрастнаго вниманія. Требованіе это тѣмъ болѣе необходимо, что именно около этого основнаго пункта христіанскаго упованія сосредоточиваются всѣ нападенія отрицательной критики Баура и его школы.

Съ христіанской точки зрѣнія ученіе о Богѣ—Спасителѣ человѣка неотдѣлимо отъ ученія о лицѣ самого Искупителя, какъ Богочеловѣка и обѣтованнаго Мессіи, и даже необходимо должно предваряться этимъ ученіемъ, такъ какъ только при этомъ и самое ученіе о Богѣ Искупителѣ сохраняетъ всю свою силу и значеніе. Всѣ пререканія со стороны отрицательной критики въ этомъ случаѣ своимъ исходнымъ пунк-

томъ и единственнымъ основаніемъ имѣютъ то, что Іисусъ Христосъ не называлъ Себя прямо Спасителемъ міра, Богомъ, царемъ и подобными названіями, но говорилъ о Себѣ всегда только подъ именемъ сына человѣческаго. Но при своемъ вниманіи къ названію «сынъ человѣческій», отрицательные критики, во имя своихъ предзанятыхъ принциповъ, не выказываютъ, въ то же время, ни малѣйшаго, сколько нибудь безпристрастнаго, отношенія ни къ смыслу этого названія въ устахъ Іисуса Христа, ни къ тѣмъ обстоятельствамъ, среди которыхъ оно произносилось, ни, наконецъ, къ тѣмъ названіямъ, свойствамъ и дѣйствіямъ, какія самъ Іисусъ Христосъ приписывалъ себѣ, какъ сыну человѣческому. Называя Себя сыномъ человѣческимъ, Іисусъ Христосъ тѣмъ самымъ показывалъ въ Себѣ истинно-божественнаго Учителя и Мессію, такъ какъ употребленіемъ именно этого названія Онъ могъ возвысить народное представленіе до истиннаго понятія о Себѣ, какъ Мессіи—Богочеловѣкѣ. Названіе сынъ человѣческій, всего ближе указывая на пророчество Даніила о Мессіи какъ сынѣ человѣческомъ, всего скорѣе могло предохранить іудеевъ отъ признанія Іисуса Христа земнымъ владыкою, какъ они представляли себѣ мессію, и всего легче могло выяснить предъ ними служеніе мессіи роду человѣческому, представляя Іисуса Христа истиннымъ Богомъ и истиннымъ человѣкомъ. Правда, и самъ Іисусъ Христосъ съ выраженіемъ сынъ человѣческій соединялъ иногда представленіе только простаго человѣка, такъ напримѣръ когда Онъ говорилъ, что *сынъ человѣческій не имать, гдѣ главы подклонити*, что іудеи ищутъ убить Его, человѣка, что хула на сына человѣческаго отпустится, а на Духа Святаго не отпустится, что Ему подобаетъ много пострадати и убіену быти, какъ преданному въ руки людей грѣшныхъ и т. п. (Мѳ. VIII, 20; XII, 31—32; XVI, 21; XVII, 22; Мрк. VIII, 31; Лук. XII, 10; Іоан. VIII, 40 и др.). Но подобныя выраженія могутъ свидѣтельствовать и дѣйствительно свидѣтельствуютъ только о томъ, что Іисусъ Христосъ всегда ясно сознавалъ и своимъ слушателямъ старался внушить мысль о двойствѣ

Его природы, природы истинно-человѣческой и истинно-божественной. Несомнѣнная достовѣрность этого объясненія очевидна изъ того, что въ совершенно подобныхъ вышеприведеннымъ выраженіяхъ Іисусъ Христосъ говорилъ о Себѣ, напримѣръ, тотчасъ послѣ преображенія на Ѳаворѣ, т. е. послѣ такого событія, въ которомъ очевиднымъ образомъ проявилось Его Божество (Мѳ. XVII, 12. 22—23; Мѳ. XX, 28). Кромѣ того, анализируя подробно выраженія Спасителя о Себѣ, какъ сынѣ человѣческомъ, нельзя оставаться въ сомнѣніи относительно того, что Іисусъ Христосъ, сознавая Себя истиннымъ человѣкомъ, въ тоже время сознавалъ Себя и истиннымъ Богомъ; потому что Онъ, какъ сынъ человѣческій, представлялъ Себя совершенно равнымъ Сыну Божію, хотя при этомъ нельзя не замѣтить и нѣкотораго различія между двумя названіями. Такъ напримѣръ Іисусъ Христосъ на судѣ у первосвященниковъ показалъ и совершенное равенство сына человѣческаго съ Сыномъ Божіимъ, когда въ отвѣтъ на вопросъ, сынъ ли Онъ Божій, сказалъ: *отнынѣ узрите сына человѣческаго, сѣдящаго одесную силы* (Мѳ. XXVI, 62—64), и нѣкоторое различіе того и другаго, при полной нераздѣльности личности, когда раздѣльно отвѣчалъ на раздѣльно предложенный вопросъ о томъ, Христосъ ли Онъ и Сынъ ли Онъ Божій (Лук. XXII, 66—70). Подобную же мысль выражаетъ Іисусъ Христосъ и въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ, вмѣстѣ съ названіемъ Себя сыномъ человѣческимъ, Онъ говоритъ о Богѣ какъ о своемъ собственномъ Отцѣ (Мѳ. XVI, 27; Лук. IX, 26). Но божественное достоинство Іисуса Христа, какъ сына человѣческаго, и слѣдовательно, сознаніе самимъ Іисусомъ Христомъ Его богочеловѣческой природы, со всею ясностію и несомнѣнностію выражается въ изображеніи Его власти и силы. Іисусъ Христосъ, какъ сынъ человѣческій, имѣетъ божескую власть отпущать грѣхи, и Господь есть субботѣ, и не только не считаетъ этого богохульствомъ, какъ сочли книжники и фарисеи, но даже подтверждаетъ свою власть и право на божеское достоинство чудесами (Мѳ. IX, 6; XII, 1—13;

Мрк. II, 5—11; II, 28; Лук. VI, 5). Онъ есть Сынъ Давида, но въ томъ же смыслѣ, въ какомъ Давидъ нарицаетъ Его Господомъ, сѣдящимъ одесную Бога Отца (Мѳ. XXII, 53—46), т. е. будучи сыномъ человѣческимъ, Онъ есть истинный Сынъ Божій, въ какомъ смыслѣ исповѣдалъ Его апостолъ Петръ и получилъ за такое исповѣданіе со стороны Іисуса Христа одобреніе,—одобреніе именно за истинное пониманіе сына человѣческаго, какъ Сына Божія (Мѳ. XVI, 13—19). Онъ, какъ сынъ человѣческій, живетъ на землѣ среди людей, но въ тоже время, какъ Сынъ Божій, сшелъ съ небесъ и всегда пребываетъ на небесахъ (Іоан. III, 12—13) и потому, какъ сынъ человѣческій, опять имѣетъ взойти на небо, гдѣ всегда пребываетъ, какъ Сынъ Божій (Іоан. VI, 62). Онъ имѣетъ животъ въ себѣ и власть творити судъ, и имѣетъ именно потому, что есть сынъ человѣческій (Іоан. V, 27). Сами даже враги Іисуса Христа, книжники и фарисеи, понимали ученіе о сынѣ человѣческомъ какъ именно о мессіи, но только недоумѣвали относительно того, что Іисусъ Христосъ, какъ сынъ человѣческій, родился и долженъ умереть, тогда какъ мессія пребываетъ во вѣки (Іоан. XII, 34; VII, 27, 31, 41—43). Такимъ образомъ, нѣтъ и не можетъ быть никакого сомнѣнія въ томъ, что Іисусъ Христосъ, говоря о Себѣ какъ сынѣ человѣческомъ, т. е. какъ истинномъ человѣкѣ, вмѣстѣ съ тѣмъ вполнѣ сознавалъ и хотѣлъ раскрыть предъ своими слушателями истинное понятіе о своемъ собственномъ достоинствѣ, какъ лицѣ истинно Божественномъ. Что же касается въ частности до ученія о томъ, дѣйствительное ли и полное человѣчество принялъ Іисусъ Христосъ и въ какомъ отношеніи Его человѣчество находилось къ Божеству и Божество къ человѣчеству; то даже и относительно этихъ пунктовъ христіанскаго догматическаго ученія въ устахъ Іисуса Христа находятся довольно ясныя указанія. Въ отношеніи ученія объ истинномъ человѣчествѣ Спасителя не можетъ быть ни малѣйшаго сомнѣнія; такъ какъ все евангельское повѣствованіе о земной жизни Іисуса Христа, о Его

дѣтствѣ, о проявленіи обыкновенныхъ человѣческихъ способностей ума и движеній сердца, о пробужденіи чувствованій и желаній и, наконецъ, о самыхъ крестныхъ страданіяхъ служатъ неопровержимымъ тому доказательствомъ, такъ что нѣтъ особенной важности перечислять всѣ мѣста сюда относящіяся. Кромѣ того, изъ свода всѣхъ подобнаго рода мѣстъ можно усматривать тѣ догматическія истины, что человѣчество Іисуса Христа было совершенно полное, состоящее изъ тѣла и разумной души, и притомъ, зачатое во чревѣ Пресвятой Дѣвы Маріи безъ участія мужа, по наитію Духа Святаго, человѣчество совершенно безгрѣшное, не только въ отношеніи къ грѣху первородному, но и къ произвольнымъ (Лук. I, 28—30. 35; Іоан. VIII, 46; XIV, 30). Въ отношеніи же ученія о способѣ соединенія естествъ въ лицѣ Искупителя и ихъ взаимномъ отношенія особеннаго вниманія заслуживаетъ изображеніе состоянія Іисуса Христа въ саду Геѳсиманскомъ. *Душа моя скорбитъ смертельно*, говоритъ Господь ученикамъ своимъ; *побудьте здѣсь и бодрствуйте со мною. И отошедъ немного*, продолжаетъ евангелистъ, *палъ на лице свое, молился и говорилъ: Отче мой! если возможно, да минуетъ меня чаша сія: впрочемъ не какъ Я хочу, но какъ Ты* (Мѳ. XXVI, 38—39). Здѣсь всего яснѣе выражается, при истинномъ и полномъ человѣчествѣ Іисуса Христа, нераздѣльность и неслиянность соединенія человѣчества съ Божествомъ, равно какъ и сохраненіе воли божественной личности Іисуса Христа. Здѣсь Іисусъ Христосъ, какъ человѣкъ, томится и страждетъ душею при видѣ приближающейся крестной смерти; но какъ Богъ, Онъ въ тоже время сознаетъ все единство свое съ Отцемъ, всю непреложность божественной воли и значеніе самаго дѣла искупленія.

Переходя теперь отъ ученія самого Іисуса Христа о Его собственномъ лицѣ къ писаніямъ апостольскимъ, нельзя, правда, не замѣтить, что раскрытіе ученія Іисуса Христа, какъ Единороднаго Сына Божія и истиннаго Богочеловѣка, въ устахъ апостоловъ гораздо полнѣе, прямѣе, и такъ сказать, отвлеченнѣе. Апостолы прямо говорятъ, что Христосъ, происшедшій

по плоти отъ сѣмени Авраамова, есть всегда сущій Богъ, Богъ благословенный во вѣки и явившійся во плоти (Римл. IX, 5; 1 Тим. III, 16), такъ что въ Немъ обитаетъ вся полнота Божества тѣлеснѣ (Колос. II, 9) и Онъ не почиталъ хищеніемъ быть равнымъ Богу, но уничижилъ Себя, принявъ образъ раба и сдѣлавшись какъ человѣкъ (Филип. II, 6—7). Но при всемъ различіи въ формальномъ отношеніи между ученіемъ въ устахъ апостольскихъ и въ устахъ самого Іисуса Хрикта, нельзя въ тоже время не видѣть и полнѣйшаго тождества въ содержаніи. Если апостолы и называютъ Іисуса Христа прямо Богомъ, чего мы не находимъ въ устахъ самого Іисуса Христа; то называютъ на основаніи же вышеизложеннаго ученія самого Іисуса Христа, и называютъ такъ прямо единственно потому, что въ вѣкъ апостольскій, какъ мы выше замѣчали, можно было открыто называть Іисуса Христа Богомъ, когда уже дѣло искупленія было совершено, когда Спаситель, послѣ своихъ крестныхъ страданій и смерти, воскресъ изъ мертвыхъ и вознесся на небеса, когда, слѣдовательно, съ одной стороны для всѣхъ вѣрующихъ было очевидно Его божественное достоинство, а съ другой—миновала опасность ложнаго пониманія Его, какъ Мессіи — покорителя народовъ и земнаго царя, а не какъ Богочеловѣка. Равнымъ образомъ, и въ отношеніи ученія объ Іисусѣ Христѣ, какъ истинномъ человѣкѣ, о Его тѣлѣ и душѣ между Христовымъ и апостольскимъ раскрытіемъ нѣтъ иного различія, кромѣ различія формальнаго, заключающагося опять только въ большей прямотѣ и опредѣленности. Подобно самому Іисусу Христу, апостолы называя Его Богомъ, называютъ въ тоже время человѣкомъ (1 Тим. II, 5; Римл. V, 15), сопоставляютъ Его съ первымъ человѣкомъ (Римл. V, 14, 19) и даже прямо называютъ вторымъ Адамомъ (1 Корин. XV, 45), который не только не стыдился называть освящаемыхъ имъ своими братьями (Евр. II, 11—12), но, дабы своею смертію лишить силы имѣющаго державу смерти, пріискренне пріобщился плоти и крови (Евр. II, 14), дѣйствительно родившись во времени отъ жены (Галат.

IV, 4), и содѣлался такимъ образомъ истиннымъ потомкомъ праотцевъ народа еврейскаго (Римл. IX, 5) [1]). Въ частности, по изображенію апостольскому, также какъ и по изображенію самого Іисуса Христа, человѣчество Спасителя состояло изъ души (1 Петр. III, 18—19) и тѣла, о которомъ апостолы говорятъ подъ именемъ плоти, разумѣя подъ нею весь составъ человѣческаго существа, какъ напримѣръ, когда говорятъ, что Іисусъ Христосъ есть Богъ во плоти (1 Тим. III, 16), происходящей отъ сѣмени Давидова (Римл. I, 3; IX, 5) и что кто не исповѣдуетъ Іисуса Христа во плоти пришедшимъ, тотъ не отъ Бога (1 Іоан. IV, 3). Равнымъ образомъ и относительно преимуществъ человѣчества Іисуса Христа, сравнительно съ нашимъ, въ устахъ апостоловъ говорится, что Іисусъ Христосъ, родившись отъ жены, родился не путемъ естественнаго зачатія, но есть посланный отъ Бога (Галат. IV, 4) и потому пришолъ только въ подобіи плоти грѣха, какъ не причастный ни грѣху прародительскому, ни произвольному (1 Іоан. III, 5; 1 Петр. II, 22), какъ только жертва за грѣхъ (2 Корин. V, 21), какъ искушенный во всемъ, кромѣ грѣха (Евр. IV, 15), какъ непорочный, отдѣленный отъ грѣшниковъ, святый, праведный (Евр. VII, 26; 1 Іоан. II, 1) и во всемъ послушный святой волѣ Отца небеснаго, даже до самой крестной смерти своей (Филип. II, 8). Гораздо подробнѣе, сравнительно съ раскрытіемъ въ устахъ Іисуса Христа, раскрыто въ

---

[1]) Изложенному апостольскому ученію объ истинномъ человѣчествѣ Іисуса Христа нимало не противорѣчатъ и слѣдовательно, не нарушаютъ тождества съ ученіемъ самого Іисуса Христа тѣ мѣста апостольскихъ писаній, гдѣ говорится, что Іисусъ Христосъ, какъ истинный Богъ, принялъ на Себя только образъ раба, содѣлавшись только подобнымъ человѣку и по виду ставъ какъ человѣкъ, и что Онъ не перстенъ, какъ Адамъ, но есть Господь съ небеси (Филип. II, 6—7; 1 Корин. XV, 47—48). Всѣ эти мѣста не даютъ ни малѣйшаго права думать, будто человѣчество Іисуса Христа было призрачное, такъ какъ въ нихъ говорится объ Іисусѣ Христѣ съ точки зрѣнія Его божественнаго достоинства, которое всегда всецѣло пребывало въ Іисусѣ Христѣ, какъ человѣкѣ, и при которомъ Сынъ Божій дѣйствительно умалилъ Себя, содѣлавшись человѣкомъ (Филип. II, 8).

устахъ апостольскихъ ученіе о соединеніи естествъ божескаго и человѣческаго въ лицѣ Іисуса Христа. Апостолы прямо называютъ Іисуса Христа, какъ единаго по личности при двойствѣ естествъ, единымъ Господомъ (1 Корин. VIII, 6; Ефес. IV, 5—6) и въ одно и тоже время говорятъ о Немъ, какъ объ одномъ и томъ же, и отъ вѣчности бывшемъ у Отца, и во времени явившемся и жившемъ на землѣ, и бывшемъ прежде Іоанна Крестителя, и по немъ идущемъ (Іоан. I, 1—17), какъ истинномъ Богѣ и истинномъ человѣкѣ, происшедшемъ отъ сѣмени Давидова по плоти и стяжавшемъ церковь кровію своею (Филип. II, 6—8; Римл. IX, 5; I, 3; Галат. IV, 4; Дѣян. XX, 28). Но говоря о единствѣ лица Іисуса Христа, апостолы въ тоже время нимало не хотятъ сказать тѣмъ, что два естества въ Іисусѣ Христѣ слились въ одно, или что человѣческое естество было поглощено божественнымъ. Напротивъ они ясно утверждаютъ, что Сынъ Божій, будучи всегда Богомъ, воспринялъ на Себя зракъ раба и только прііскренне пріобщился плоти и крови (Филип. II, 6—7; Евр. II, 14), сохранивъ, слѣдовательно, при единствѣ ипостаси, во всей цѣлости и неприкосновенности какъ божеское естество (Колос. II, 9; Филип. II, 6; 1 Тим. III, 16), такъ и человѣческое, бывшее совершенно подобнымъ нашему и испытывавшее все свойственное человѣческому естеству, за исключеніемъ грѣха (Евр. II, 14; V, 7; IV, 15; II, 17). А потому Іисусъ Христосъ, хотя родился отъ жены, какъ истинный человѣкъ, но въ тоже время родился какъ и Сынъ Божій (Галат. IV, 4), такъ что человѣческое естество Его возвышено превыше небесъ (Евр. VII, 26) и посажено на небесныхъ, вмѣстѣ съ Божествомъ, одесную Отца небеснаго (Ефес. I, 21; II, 6). По силѣ этого-то единства божественной ипостаси въ писаніяхъ апостольскихъ говорится далѣе объ Іисусѣ Христѣ, съ одной стороны, что Онъ, какъ Богъ, стяжалъ церковь кровію своею, пострадалъ и тѣмъ примирилъ насъ съ Богомъ (Дѣян. XX, 28; Римл. V, 10; Евр. V, 8; II, 18; IV, 15), а съ другой—что Онъ, какъ человѣкъ, есть Господь съ небесе и

увѣнчанъ славою и честію, содѣлавшись начальникомъ спасенія (1 Корин. XV, 47; Евр. II, 9—10). Такимъ образомъ, въ устахъ апостольскихъ находится не только болѣе подробное изложеніе ученія о соединеніи естествъ въ Іисусѣ Христѣ, при сохраненіи единства ипостаси, но даже довольно обстоятельно намѣчаются самыя слѣдствія такого соединенія, т. е., такъ называемыя по терминологіи догматической системы—обоженіе человѣческаго естества и общеніе божескихъ и человѣческихъ свойствъ въ лицѣ Іисуса Христа, указанія на что нѣтъ въ рѣчахъ Спасителя. Тѣмъ не менѣе нельзя сказать, чтобы въ данномъ случаѣ была прибавка со стороны апостоловъ къ содержанію ученія самого Іисуса Христа. Проповѣдуемое апостолами ученіе о слѣдствіяхъ соединенія естествъ, какъ показываетъ уже самое названіе, само по себѣ есть необходимое слѣдствіе, вытекающее изъ ученія о единствѣ божеской ипостаси, при двойствѣ естествъ, указаніе на которое мы видѣли и въ рѣчахъ самого Іисуса Христа. Послѣднее никакъ не мыслимо безъ перваго, и когда мыслится или говорится о первомъ, тогда необходимо должно мыслиться и послѣднее, хотя бы оно и не выражалось въ особой формулѣ. Что же касается, наконецъ, ученія о двухъ воляхъ въ Іисусѣ Христѣ, то въ этомъ отношеніи апостольскія указанія гораздо менѣе ясны, чѣмъ вышеприведенное нами изъ евангелія отъ Матѳея о страданіяхъ Іисуса Христа въ саду Геѳсиманскомъ. Въ устахъ апостоловъ, при указаніи на эти страданія, говорится только, что Іисусъ Христосъ во дни плоти своей, съ сильнымъ воплемъ и со слезами принесъ молитвы и моленія могущему спасти Его отъ смерти (Евр. V, 7) и что Онъ, какъ Богъ, страданіями навыкъ послушанію и, какъ человѣкъ, во всѣ дни жизни своей былъ послушенъ Богу, даже до крестной смерти (Филип. II, 6—8. ср. Евр. V, 8).

Раскрывши ученіе Іисуса Христа и апостоловъ о лицѣ Искупителя, какъ Богочеловѣка, мы отвѣтили только на одну половину возраженій со стороны отрицательной критики относительно лица Іисуса Христа, не касаясь другой, не ме-

нѣе важной стороны въ ученіи о лицѣ Искупителя, не касаясь т. е. того, сознавалъ ли Себя Іисусъ Христосъ Мессіею и Искупителемъ міра съ самаго начала своего служенія и, слѣдовательно, помимо всякихъ народныхъ представленій о Немъ, какъ о Мессіи. Правда, самъ Іисусъ Христосъ, подобно тому какъ и въ отношеніи своей богочеловѣческой природы, никогда не называлъ Себя прямо Искупителемъ міра; но тѣмъ не менѣе онъ такъ говорилъ о Себѣ и своемъ служеніи, что сознаніе имъ своего мессіанскаго значенія остается выше всякаго сомнѣнія. Іисусъ Христосъ говорилъ о Себѣ, что Онъ пришолъ въ міръ во исполненіе обѣтованій о Мессіи, бывшихъ чрезъ пророковъ (Лук. XXIV, 26—27), пришолъ послужить и дать душу свою для искупленія многихъ (Мѳ. XX, 28), уврачевать больныхъ (Мѳ. IX, 12), взыскать и спасти погибшихъ (Лук. XIX, 10), призвать грѣшниковъ на покаяніе (Лук. V, 32) и успокоить всѣхъ труждающихся и обремененныхъ (Мѳ. XI, 28), такъ чтобы всякій вѣрующій въ Него не погибъ, но имѣлъ животъ вѣчный (Іоан. III, 15. 16—17). Онъ есть хлѣбъ, сшедшій съ небесъ, который есть Его собственная плоть, полагаемая за животъ всего міра, и всякій, ядущій этотъ хлѣбъ, будетъ жить во вѣкъ (Іоан. VI, 51). Онъ свѣтъ міру, избавляющій ходящихъ въ этомъ свѣтѣ отъ вѣчной тьмы (Іоан. VIII, 12) и при освобожденіи отъ грѣховъ дѣлающій ихъ во истину свободными (Іоан. VIII, 36). Онъ пастырь добрый, душу свою полагающій за овецъ и чрезъ то обрѣтающій для нихъ истинную пажить (Іоан. X гл.). Онъ, наконецъ, воскрешеніе и жизнь, подобно пшеничному зерну, ввергаемому въ землю и имѣющему много плодъ сотворить, такъ что Онъ всѣхъ привлечетъ къ себѣ послѣ своей крестной смерти и всякій, кто увѣруетъ въ Него, если и умретъ, оживетъ и войдетъ въ уготованное отъ небеснаго Отца царство (Іоан. XI, 25; XII, 24. 32; XIV, 2—3) [1]. Та-

[1]) Въ виду такихъ ясныхъ указаній самого Іисуса Христа на Его мессіанское значеніе, какъ Искупителя міра, противники наши, въ оправданіе своей мысли

кимъ образомъ, если въ писаніяхъ апостольскихъ личность Іисуса Христа, равно какъ и важнѣйшія событія Его земной жизни—дѣйствительно полагаются средоточіемъ и основаніемъ всего христіанскаго ученія, какъ на томъ особенно сильно

говорятъ, что болѣе или менѣе рѣшительныя изъ этихъ указаній находятся только въ евангеліи Іоанна (подлинность котораго они стараются заподозрить) и что у первыхъ трехъ евангелистовъ замѣчается колебаніе Іисуса Христа въ Его мессіанскомъ достоинствѣ. Такъ, напримѣръ, они указываютъ на колебаніе Ирода, относительно личности Іисуса Христа (Лук. IX, 7—9), на запрещеніе Іисуса Христа разглашать о Немъ, какъ о Мессіи и Христѣ, до времени воскресенія Его изъ мертвыхъ (Мрк. VIII, 30; Мѳ. XVI, 20; XVII, 9), и, наконецъ, на то, что Іисусъ Христосъ иногда говоритъ о Себѣ, какъ о Мессіи и Сынѣ Божіемъ, въ третьемъ лицѣ. Но приводя эти возраженія сами же отрицательные критики въ недоумѣніи поражаются прямотою указаній Іисуса Христа на Его мессіанское достоинство еще въ нагорной проповѣди, гдѣ прямо говорится, что блаженны тѣ, которыхъ будутъ поносить, гнать и всячески злословить за имя Христово (Мѳ. V, 11), и что не всякій войдетъ въ царствіе небесное, говорящій: «Господи, Господи!» даже не всякій изъ пророчествовавшихъ, изгонявшихъ бѣсовъ и творившихъ чудеса именемъ Іисуса Христа (Мѳ. VII, 21—23). А потому, во избѣжаніе всякихъ недоумѣній и пререканій, отрицательные критики не задумываются отвергнуть и самую нагорную проповѣдь Іисуса Христа, какъ неподлинную. Что же касается до остальныхъ возраженій, приводимыхъ со стороны отрицательной критики, то они не имѣютъ никакой силы. Первое изъ этихъ возраженій касается колебанія, очевидно, не самого Іисуса Христа, а Ирода; а второе—есть не колебаніе со стороны Іисуса Христа, но только мудрая предосторожность, въ предупрежденіе какихъ либо демонстрацій въ пользу Его со стороны народа. При иныхъ случаяхъ самъ Іисусъ Христосъ неоднократно одобрялъ вѣру въ Него, какъ Мессію (Мѳ. VIII, 10; IX, 22), а при входѣ въ Іерусалимъ даже на основаніи ветхозавѣтныхъ пророчествъ оправдывалъ крики дѣтей въ обращеніи къ Нему, какъ Царю (Мѳ. XXI, 16), и въ отвѣтъ Іоанну на вопросъ, не Мессія ли Онъ, прямо указывалъ на свои дѣла, какъ на несомнѣнное свидѣтельство о Его мессіанскомъ служеніи (Мѳ. XI, 2—6). Равнымъ образомъ, въ тѣхъ же самыхъ мѣстахъ, гдѣ Іисусъ Христосъ говоритъ о Себѣ, какъ Мессіи, въ третьемъ лицѣ, дается ясно понять, что здѣсь Онъ говоритъ именно о Себѣ (Іоан. IV, 25—26; IX, 35—37). Не говоримъ уже о томъ, что въ самомъ возраженіи противниковъ, относительно колебанія Іисуса Христа, въ сопоставленіи съ ихъ собственнымъ ученіемъ о лицѣ Іисуса Христа, заключается громадное противорѣчіе, объяснимое только тою крайностію положенія, въ какую отрицательная критика сама себя поставила. Задача совершить громадный переворотъ въ мірѣ и въ тоже время колебаніе реформатора относительно своего собственнаго лица суть, по нашему крайнему разумѣнію, двѣ вещи совершенно несовмѣстимыя въ одномъ лицѣ.

настаивають наши противники, то полагаются именно потому, что самъ Іисусъ Христосъ смотрѣлъ на Себя, какъ на Искупителя міра, какъ на Богочеловѣка, какъ, слѣдовательно, на такое лице, которое составляетъ собою краеугольный камень нашего спасенія, составляетъ именно своею земною жизнію, своимъ ученіемъ, крестною смертію и воскресеніемъ, безъ каковыхъ событій и само христіанство не существовало бы и даже было бы немыслимо, какъ именно христіанство, какъ царство сыновъ Божіихъ, облагодатствованныхъ крестными заслугами и воскресеніемъ Спасителя. Впрочемъ, значеніе земной жизни и крестныхъ заслугъ Искупителя для всего ученія христіанскаго, равно какъ и оправданіе ученія апостольскаго, относительно этого пункта догматическаго ученія, всего яснѣе можетъ выразиться при изложеніи Христова и апостольскаго ученія о самомъ дѣлѣ искупленія.

Самъ Іисусъ Христосъ ясно указываетъ на мессіанское значеніе всей своей жизни, когда говоритъ, что Его пища— творить волю Пославшаго и совершить дѣло Его, такъ что самою своею жизнію и всѣми своими дѣлами, совершонными во время этой жизни, Онъ прославилъ Отца своего небеснаго на землѣ и совершилъ дѣло, которое Ему поручено было исполнить (Іоан. IV, 34; XVII, 4). Правда, въ устахъ апостольскихъ эта мысль получаетъ столь обширное и точное раскрытіе, что ясно различается и подробно раскрывается троякое служеніе Іисуса Христа роду человѣческому, т. е. служеніе пророческое, первосвященническое и царское. Тѣмъ не менѣе и въ устахъ самого Іисуса Христа находятся указанія на всѣ эти три вида мессіанскаго служенія. Конечно, указанія эти, особенно въ отношеніи первосвященническаго и царскаго служенія, какъ и слѣдовало ожидать, довольно нераздѣльныя сравнительно съ категорическимъ и раздѣльнымъ языкомъ апостольскихъ писаній; но въ данномъ случаѣ важна самая идея и основные моменты въ раскрытіи ученія о мессіанскомъ служеніи Іисуса Христа. Самая смерть, воскресеніе и вознесеніе Іисуса Христа на небо, какъ мы и выше имѣли случай замѣ-

тить, самымъ дѣломъ, такъ сказать, могли дополнить и выяснить великое служеніе Іисуса Христа роду человѣческому; между тѣмъ какъ прежде совершенія этихъ событій, ни эти событія не могли быть понятны для апостоловъ, ни самое дѣло искупленія не было еще завершено.

Пророческое служеніе Мессіи въ устахъ Іисуса Христа раскрыто сравнительно довольно подробно. Іисусъ Христосъ, по Его собственнымъ словамъ, есть единый учитель, какого только могутъ искать себѣ вѣрующіе (Мѳ. XXIII, 8), и который одинъ, какъ единственный органъ откровенія, открылъ имя Отца Своего людямъ, (Іоан. XVII, 6—8). Ученіе Его не есть Его собственное ученіе, но ученіе божественное, ученіе Пославшаго (Іоан. VII, 16—17), которое освобождаетъ принимающихъ его отъ грѣха и смерти и даруетъ имъ жизнь вѣчную. (Іоан. VIII, 32; XII, 47—50). А потому и принимать это ученіе обязанъ всякій слушающій его, если только онъ искренно любитъ самого Божественнаго Учителя, принимающаго какъ брата или сестру всякаго приходящаго къ Нему (Іоан. XII, 47—49; XIV, 15. 23; XV, 7; Лук. VIII, 21). Проповѣдуя такимъ образомъ свое ученіе, какъ новое, божественное откровеніе, и притомъ, какъ откровеніе безусловно-необходимое для всѣхъ, Іисусъ Христосъ тѣмъ самымъ отмѣнялъ весь ветхозавѣтный законъ, съ его формальной стороны, со всѣми его обрядами, жертвами, богослужебнымъ устройствомъ и ѳеократическимъ правленіемъ (Мѳ. V, 28—48; XII, 8; XXI, 42 —43; XXIV, 1 и слѣд.; Мрк. XIII, 1 и слѣд.; Лук. XXI, 5—6; Іоан. 4, 21), и удерживалъ только сущность всего ветхозавѣтнаго Богооткровенія (Мѳ. V, 17—18; XV, 3—4; Лук. X, 25—28), ту сущность, которая сосредоточивалась около лица обѣтованнаго Мессіи, какъ краеугольнаго камня. На этомъ-то пренебреженномъ зиждущими камнѣ (Мѳ. XXI, 42—43; Мрк. XII, 10) Іисусъ Христосъ и основывалъ новый завѣтъ, доступный для всѣхъ, приходящихъ отъ востока и запада (Мѳ. XXVI, 28; Лук. XIII, 29). Но какъ истинный пророкъ, Іисусъ Христосъ основывалъ новый завѣтъ не только своимъ ученіемъ, но и

самою своею безгрѣшною и богоугодною жизнію (Іоан. VIII, 29, 46), подавая тѣмъ самымъ высочайшій образецъ для своихъ послѣдователей (Іоан. XIII, 14. 17) и завѣщавая имъ взять на себя Его иго, иго кротости и смиренія сердца (Мѳ. XI, 29). Кромѣ того, истинность своего пророческаго служенія Іисусъ Христосъ подтверждалъ чудесами, какъ истинными дѣлами (ἔργα) Божіими, видя которыя слушатели не могли не вѣровать и въ самаго чудотворца, какъ истиннаго посланника Божія (Іоан. IX, 3; XIV, 11) [1]. Въ сравненіи съ таковымъ раскрытіемъ самимъ Іисусомъ Христомъ ученія о пророческомъ Его служеніи міру, раскрытіе въ устахъ апостольскихъ представляетъ собою совершенно тоже самое ученіе, ничѣмъ въ существѣ не отличающееся отъ Христова ученія. Апостолы говорятъ, что Іисусъ Христосъ, какъ основатель новаго завѣта или пророкъ, есть свѣтъ истинный, просвѣщающій каждаго человѣка, приходящаго въ міръ (Іоан. I, 9); что Онъ далъ намъ свѣтъ и разумъ, да познаемъ Бога истиннаго (1 Іоан. V, 20), далъ благодатный законъ, въ замѣнъ закона Моисеева (*посл. къ Римл.*), и это благодатное откровеніе пребудетъ вѣчно неизмѣннымъ (2 Корин. III, 11), такъ что никто не можетъ положить иного основанія, кромѣ положеннаго, которое есть Іисусъ Христосъ (1 Корин. III, 11). А потому анаѳема тому, кто будетъ благовѣствовать не то, что благовѣствовалъ Іисусъ Христосъ и апостолы (Галат. I, 8).

Въ отношеніи ученія о первосвященническомъ служеніи Искупителя нельзя не видѣть, что хотя Іисусъ Христосъ и не могъ подробно раскрывать это ученіе прежде своей крестной смерти, тѣмъ не менѣе во время своей земной жизни, въ ви-

---

[1]) Упреки Іисуса Христа іудеямъ за жажду чудесъ, по силѣ которыхъ только они хотѣли вѣровать въ Него (Іоан. IV, 48), въ данномъ случаѣ, нимало не могутъ свидѣтельствовать о томъ, что Іисусъ Христосъ не считалъ своихъ чудесъ чудесами, какъ заключаютъ противники евангельскихъ чудесъ. Равнымъ образомъ, и запрещеніе разглашать о совершившихся чудесахъ и исцѣленіяхъ происходило, какъ можно полагать, изъ видовъ предосторожности (Іоан. IX гл.; Мрк. VII, 36).

дахъ подготовленія учениковъ къ этому великому событію, Онъ весьма часто указывалъ на свою смерть, то въ образныхъ выраженіяхъ, то въ прямыхъ и опредѣленныхъ (Іоан. II, 19, 21; XII, 7; Лук. XVII, 22—23; Мѳ. XII, 39—40; XVI, 4. 27; XVII, 22—23; XX, 18—19). Во всѣхъ указаніяхъ на свою смерть Іисусъ Христосъ ясно давалъ разумѣть все значеніе ея въ дѣлѣ искупленія. Спаситель говорилъ, что когда Онъ будетъ вознесенъ на крестъ, тогда ученики Его узнаютъ, что Онъ говорилъ и дѣлалъ только то, чему научилъ Его Отецъ небесный (Іоан. VIII, 28); что Онъ душу свою полагаетъ за овецъ (Іоан. X, 14 — 15) и святитъ себя (ἁγιάζειν) за вѣрующихъ въ Него (Іоан. XVII, 19), чтобы, подобно умирающему въ землѣ сѣмени, сотворить плодъ многъ (Іоан. XII, 24); что Онъ даетъ избавленіе (λύτρον—выкупъ) за многихъ (Мѳ. XX, 28) въ своемъ честномъ тѣлѣ и пречистой крови, изъ которыхъ первое, подъ видомъ хлѣба, будетъ преломляться, а послѣдняя, подъ видомъ вина, будетъ изливаться за многихъ, во оставленіе грѣховъ; такъ чтобы всякій, вкушающій, подъ видомъ хлѣба и вина, истинное тѣло и кровь Спасителя и вѣрующій въ Его крестныя заслуги, не погибъ, но имѣлъ жизнь вѣчную, какъ воистину освященный (ἡγιασμένος) крестною смертію Христа Спасителя (Мѳ. XXVI, 28; Мрк. XIV, 22—24; Лук. XXIV, 47; Іоан. VI, 51; III, 14—15; XVII, 19). Такимъ образомъ, въ устахъ Іисуса Христа первосвященническое Его служеніе раскрыто хотя и недовольно раздѣльно, но тѣмъ не менѣе ясно выражено все искупительное значеніе смерти Христовой, какъ спасающей, примиряющей и оправдывающей человѣка предъ Богомъ. А потому съ несомнѣнностію можно сказать, что и апостольское ученіе о первосвященническомъ служеніи Іисуса Христа, при всей его раздѣльности, опредѣленности и даже отвлеченности языка, есть тоже самое ученіе Іисуса Христа, облеченное только въ иную форму. Апостолы, въ данномъ случаѣ, дѣйствительно говорятъ языкомъ самымъ точнымъ, исходя изъ той основной идеи, что Богъ во Христѣ примирилъ съ Собою міръ, не вмѣняя людямъ согрѣшеній ихъ

(2 Корин. V, 18—19) и предложивъ Іисуса Христа въ жертву умилостивленія *вѣрою въ крови Его, въ явленіе правды своея, за отпущеніе прежде бывшихъ грѣховъ* (Римл. III, 25). Эту основную мысль объ оправданіи и примиреніи съ Богомъ всего міра жертвою одного Іисуса Христа апостолы проводятъ такимъ образомъ, что какъ непослушаніемъ одного человѣка содѣлались многіе грѣшными, такъ должно было, чтобы послушаніемъ одного праведны были многіе (Римл. V, 19), чтобы приносившій Себя въ жертву за родъ человѣческій Архіерей былъ послушенъ Богу въ теченіи всей своей земной жизни, даже до крестной смерти, чтобы былъ святъ, непричастенъ злу, непороченъ, отдѣленъ отъ грѣшниковъ (Евр. VII, 26). Потому-то, какъ преступленіемъ одного смерть царствовала посредствомъ одного, такъ тѣмъ болѣе и пріемлющіе обиліе благодати и даръ праведности должны царствовать въ жизни посредствомъ одного Іисуса Христа, (Римл. V, 17), такъ какъ Его праведность становится въ очахъ Божіихъ нашею праведностію (2 Корин. V, 21), по силѣ пріискренняго пріобщенія Іисуса Христа нашей плоти и крови (Евр. II, 14—17), съ сохраненіемъ въ тоже время Его божественнаго достоинства и всемогущества (Колос. II, 9; 1 Корин. XV, 45). Но всего яснѣе не только наше оправданіе, но и очищеніе и освященіе раскрыты апостоломъ Павломъ въ посланіи къ Евреямъ, въ ученіи о смерти Іисуса Христа, по сопоставленію первосвященства Христова съ первосвященствомъ ветхозавѣтныхъ первосвященниковъ и при изображеніи несравненныхъ преимуществъ первосвященства перваго предъ первосвященствомъ послѣднихъ. Іисусъ Христосъ, по ученію апостола Павла, не самъ Себѣ присвоилъ власть первосвященства, но, подобно Аарону, призванъ отъ Бога быть первосвященникомъ по чину Мелхиседекову, но первосвященникомъ во вѣкъ и первосвященство имѣть не преходящее (Евр. V, 4. 5—6. 10; VII, 24). А потому Онъ одинъ разъ навсегда принесъ свою первосвященническую жертву, не имѣя нужды (какъ безусловно святый самъ по Себѣ, а не по одному только

своему первосвященническому служенію, какъ другіе первосвященники) каждый день приносить жертвы сперва за свои грѣхи, а потомъ и за грѣхи народа (Евр. VII, 27). Притомъ, хотя Онъ и принесъ свою первосвященническую жертву, подобно всѣмъ другимъ первосвященникамъ, за народъ (Евр. VII, 21; V, 1. 7; VIII, 3), но какъ первосвященникъ будущихъ благъ, пришедшій съ бо́льшею и совершеннѣйшею ветхозавѣтной, нерукотворенною скиніею, не съ кровію козловъ и тельцовъ, но съ своею пречистою кровію, однажды вошолъ въ святилище и пріобрѣлъ вѣчное искупленіе, будучи самъ жертвою за грѣхъ. Потому-то Онъ и содѣлался ходатаемъ новаго завѣта, подобно ходатайству Моисея, окроплявшаго кровію тельцовъ и козловъ древнюю скинію и народъ, при основаніи завѣта ветхаго (Евр. IX, 11—22). Такимъ образомъ, Іисусъ Христосъ, какъ первосвященникъ, содѣлался самъ клятвою за грѣхъ, чтобы пригвоздивъ ко кресту въ лицѣ своемъ древнее рукописаніе, разодрать его и тѣмъ самымъ избавить насъ отъ грѣха и клятвы законныя, дабы мы были правда Божія о Немъ (Галат. III, 13; Колос. II, 14; 2 Корин. V, 21). А потому и смерть Іисуса Христа, какъ смерть Того, Котораго Богъ предложилъ въ жертву умилостивленія въ крови Его, въ явленіе правды Своея, за отпущеніе прежде бывшихъ грѣховъ (Римл. III, 25), есть съ одной стороны, выкупъ (λύτρωσις, ἀπολύτρωσις, ἀντίλυτρον) за насъ правдѣ Божіей, какъ вмѣненіе Іисусу Христу нашей вины, а съ другой—примиреніе наше съ Богомъ и очищеніе, или умилостивленіе о нашихъ грѣхахъ, такъ что мы неистлѣннымъ сребромъ или златомъ, но пречистою кровію Іисуса Христа, туне, по благодати Божіей, избавлены отъ всякаго беззаконія, очистились отъ всякаго грѣха, содѣлались людьми святыми, праведными, чистыми и избранными, и чрезъ то пріобрѣли дерзновеніе въ день судный и получили обрученіе наслѣдія (1 Тим. II, 6; Тит. II, 14; 1 Петр. I, 18—19; Римл. III, 24; Евр. IX, 11; 1 Корин. I, 30; Римл. IV, 24; Ефес. I, 7, 14; Колос. I, 14; 1 Іоан. I, 7; II, 2).

Что же касается, наконецъ, до царскаго служенія Іисуса

Христа, то раскрытіе этого ученія въ устахъ самого Іисуса Христа, какъ мы выше замѣтили, не могло имѣть мѣста, такъ какъ моменты проявленія царской власти Спасителя составляютъ: сошествіе во адъ, какъ побѣда надъ смертію и начальникомъ ея діаволомъ, воскресеніе изъ мертвыхъ, какъ залогъ совоскресенія нашихъ тѣлъ для вѣчной жизни всемогущею силою царской власти Іисуса Христа, и вознесеніе на небо, какъ совозвышеніе въ лицѣ Іисуса Христа человѣческаго естества на небесную высоту и какъ довершеніе дѣла спасенія во все время продолженія благодатнаго царства Христова. Все это суть такіе моменты, исполненіе которыхъ, а слѣдовательно и надлежащее выясненіе имѣли произойти впереди. А потому совершенно достаточно для тождества Христова и апостольскаго ученія, если Іисусъ Христосъ, въ данномъ случаѣ, выражалъ хотя нѣкоторыя прикровенныя указанія на всѣ представленные моменты Его царскаго служенія роду человѣческому. О сошествіи во адъ находятъ указаніе въ словахъ Іисуса Христа, что Ему подобаетъ быть въ сердцѣ земли подобно тому, какъ Іона пророкъ былъ во чревѣ кита три дня и три ночи. О воскресеніи же своемъ Іисусъ Христосъ довольно часто говоритъ вмѣстѣ съ тѣмъ, когда говоритъ о смерти, и притомъ сравненіе Себя Іисусомъ Христомъ, въ этомъ случаѣ, съ пшеничнымъ зерномъ по справедливости можетъ служить епиграфомъ къ раскрытію апостоломъ Павломъ въ посланіи къ Коринѳянамъ ученія о воскресеніи Іисуса Христа и значеніи его по отношенію къ воскресенію нашихъ тѣлъ. Равнымъ образомъ, неоднократно указываетъ Іисусъ Христосъ и на вознесеніе свое на небо, говоря, что Онъ идетъ туда, гдѣ былъ прежде, какъ сшедшій съ небесъ; что Онъ идетъ уготовать мѣсто для апостоловъ,—умолитъ Отца своего небеснаго о ниспосланіи иного Утѣшителя (Іоан. XIV, 16) и всегда будетъ исполнять прошенія вѣрующихъ и просящихъ во имя Его (Іоан. XIV, 14). Апостолы совершенно вѣрно и точно поняли прикровенно высказанную мысль Спасителя о Его царской власти, на основаніи общей цѣли всего дѣла спасенія

раскрывая значеніе сошествія Іисуса Христа во адъ, воскресенія изъ мертвыхъ и вознесенія на небо. О сошествіи Іисуса Христа во адъ апостолы говорятъ, какъ именно о проявленіи царской власти Іисуса Христа, выражая самое проявленіе этой власти плѣненіемъ плѣна и освобожденіемъ изъ власти діавола душъ умершихъ праведниковъ (1 Петр. III, 18—19; IV, 6; Ефес. IV, 8—9). Равнымъ образомъ, и воскресеніе Іисуса Христа апостолъ Павелъ разсматриваетъ какъ необходимый моментъ въ дѣлѣ нашего спасенія, такъ какъ возсозданіе человѣка для вѣчнаго царствія могло совершиться только чрезъ уничтоженіе смерти воскресеніемъ Іисуса Христа изъ мертвыхъ, такъ чтобы и наши тѣла, по подобію тѣла воскресшаго Господа, и Его царскою властію, воскресли нетлѣнными и безсмертными (1 Корин. XV гл. ср. Дѣян. II, 27). Въ отношеніи же послѣдняго момента проявленія царскаго служенія Спасителя, въ разъясненіе мысли о царскомъ могуществѣ и ходатайствѣ Его за вѣрующихъ предъ Отцемъ небеснымъ, апостолы говорятъ, что Іисусъ Христосъ, восшедши на небеса, какъ человѣкъ, возсѣлъ одесную Бога Отца, получилъ имя превыше всякаго имени, *покоршимся Ему ангеломъ, и властемъ, и силамъ* (Дѣян. II, 32—35, Филип. II, 9—11; 1 Петр. III, 22), ходатайствуетъ за насъ предъ лицемъ Божіимъ, чтобы спасти до конца приходящихъ чрезъ Него къ Богу и спосадить ихъ съ Собою на небесныхъ (Римл. VIII, 34; Евр. VII, 24—25; IX, 24; Ефес. II, 6), и будетъ ходатайствовать до тѣхъ поръ, пока не станетъ уже болѣе нужды въ Его ходатайствѣ, когда Онъ, по наступленіи исполненія временъ, предастъ царство Богу и Отцу и будетъ вмѣстѣ съ Нимъ царствовать, упразднивъ всякое начальство, всякую власть и силу (1 Корин. XV, 24—25).

II.

Ученіе о Богѣ, какъ Освятителѣ человѣка, составляя собою завершеніе дѣла искупленія, совершоннаго Іисусомъ Христомъ, не менѣе, чѣмъ и самое ученіе о Богѣ, какъ Иску-

пителѣ міра, подвергается нареканіямъ со стороны отрицательной критики, по отношенію къ раскрытію этого ученія въ устахъ Іисуса Христа и апостоловъ. По крайней мѣрѣ здѣсь, какъ и въ ученіи о Богѣ Искупителѣ міра, Бауръ и его школа думаютъ найти очевиднѣйшее и несомнѣнное подтвержденіе своей мысли объ основанномъ на ложномъ пониманіи личности Іисуса Христа развитіи и искажающемъ истинный духъ христіанскаго ученія громадномъ осложненіи въ устахъ апостольскихъ зерна ученія Христова. Мысль эта, по ихъ мнѣнію, до осязательности очевидна, какъ по отношенію къ ученію о благодати, такъ преимущественно по отношенію къ ученію объ іерархіи и таинствахъ, какъ двухъ составныхъ частяхъ православно-христіанскаго догматическаго ученія о Богѣ, какъ Святителѣ человѣка. Но съ истинно христіанской точки зрѣнія не трудно даже напередъ предугадать всю необоснованность подобнаго рода мысли, послѣ того какъ мы успѣли убѣдиться въ несомнѣнномъ тождествѣ по содержанію Христова и апостольскаго ученія о лицѣ Искупителя, какъ Богочеловѣка, и о самомъ спасеніи міра, какъ великой христіанской тайнѣ искупленія.

Въ отношеніи ученія о благодати, въ писаніяхъ апостольскихъ, преимущественно же въ посланіи апостола Павла къ Римлянамъ, дѣйствительно нельзя не видѣть прежде всего весьма подробно раскрытаго, общаго ученія объ оправдывающей и освящающей благодати Божіей самой въ себѣ, ни малѣйшаго указанія на что, повидимому, нѣтъ въ ученіи самого Іисуса Христа. Но таковая черта различія нимало не опровергаетъ тождества Христова и апостольскаго ученія. Раскрытое апостоломъ Павломъ ученіе о благодати самой въ себѣ есть ничто иное, какъ разъясненіе той глубокой идеи Спасителя, что Іисусъ Христосъ, принося новое откровеніе, утверждая новый завѣтъ человѣка съ Богомъ и, такимъ образомъ, отмѣняя данный чрезъ Моисея вѣтхозавѣтный законъ, въ тоже время, не разорялъ этотъ законъ, но восполнялъ (Мѳ. V гл.). Выходя изъ этой основной идеи, апостолъ Павелъ раскры-

ваетъ все значеніе христіанства, сравнительно съ подзаконнымъ, до христіанскимъ періодомъ существованія рода человѣческаго, обстоятельно выясняя все безсиліе естественнаго и положительнаго закона для оправданія человѣка предъ Богомъ и всю силу и значеніе въ данномъ случаѣ благодати Божіей, изливающейся на родъ человѣческій чрезъ Іисуса Христа. Законъ естественный, которымъ руководились язычники, хотя и открывалъ передъ внутреннимъ взоромъ человѣка все величіе и святость Божества, тѣмъ не менѣе язычники жили въ похотяхъ сердецъ своихъ, въ нечистотѣ и непотребствахъ, будучи исполнены всякой неправды, такъ что въ концѣ концовъ, вмѣсто всякаго оправданія, неминуемо долженъ былъ открыться праведный судъ и гнѣвъ Божій съ неба на всякое нечестіе и неправду человѣковъ, подавляющихъ истину неправдою (Римл. I, 18—32). Равнымъ образомъ и положительный законъ Моисеевъ, не смотря на то, что онъ данъ былъ Богомъ и что по своему содержанію, формѣ и цѣли былъ святъ, праведенъ, благъ и необходимъ, будучи подавляемъ грѣхомъ, не достигалъ своей высокой цѣли. Онъ обнаруживалъ только грѣхъ предъ сознаніемъ человѣка, дѣлалъ его вмѣняемымъ, производилъ въ человѣкѣ внутреннее раздвоеніе между грѣховною плотію и сознающимъ всю тяжесть грѣха духомъ и такимъ образомъ имѣлъ значеніе только пестуна или руководителя, доводящаго человѣка до сознанія силы грѣха и необходимости высшей помощи для его освобожденія. Слѣдовательно ветхозавѣтный законъ не только не оправдывалъ человѣка, но убивалъ своими предписаніями и держалъ въ узахъ грѣха, смерти и подклятвеннаго состоянія (Римл. VII, 7—25; III, 20; V, 13; VIII, 2. 3; 2 Корин. III, 6; Галат. III, 10. 24—25). Въ противоположность этому закону, только вѣра во Христа даетъ и можетъ дать истинное оправданіе и жизнь во всѣхъ и на всѣхъ вѣрующихъ (Римл. I, 17; III, 21—22), подобно тому, какъ и при учрежденіи ветхаго завѣта между Богомъ и человѣкомъ главнымъ элементомъ и залогомъ оправданія была вѣра Авраама. Но эта вѣра не есть мертвая, не

оживляемая дѣлами любви (Римл. IV, 2—5; ср. Іак. II, 21—23), а вѣра во Христа, какъ самый начальный моментъ оправданія и спасенія человѣка, не по личнымъ его дѣламъ и заслугамъ, а совершенно даромъ, по милости и благодати Божіей, по силѣ вмѣненія крестныхъ заслугъ Искупителя (Римл. III, 23—24; IV, 4—6; 16; V, 15; VI, 14; Ефес. II, 8). Такимъ образомъ благодать Божія, оправдывающая человѣка, по ученію апостольскому, есть сила Духа Святаго, дѣйствующая и совершающаяся въ немощахъ человѣческихъ (2 Корин. XII, 9; Колос. I, 29; 2 Тим. I, 8; ср. Римл. VIII, 9; 1 Корин. III, 16; XII, 3), а вмѣстѣ съ тѣмъ—и сила Христова, какъ благодать Бога Отца, спасшаго насъ и призвавшаго званіемъ святымъ не по дѣламъ нашимъ, но по своему изволенію и благодати, данной намъ во Христѣ Іисусѣ прежде лѣтъ вѣчныхъ (2 Тим. I, 9; 2 Корин. XII, 9; Дѣян. XV, 11; 1 Корин. I, 4). Совершенное тождество по содержанію такого подробнаго и обстоятельнаго апостольскаго ученія о благодати съ упомянутою выше идеею о ней самого Іисуса Христа со всею несомнѣнностію подтверждается еще тѣмъ, что частные моменты оправданія человѣка благодатію Божіею, т. е. ученіе о благодати предваряющей, оправдывающей, возрождающей и спасающей, одинаково раскрываются какъ Іисусомъ Христомъ, такъ и апостолами.

Ученіе о благодати предваряющей въ устахъ Іисуса Христа раскрывается подъ формою ученія о призываніи (καλεῖν), безъ котораго никто не можетъ получить спасенія. Призываніе, проповѣдуемое Іисусомъ Христомъ, есть призваніе людей грѣшныхъ къ покаянію и вѣрѣ во Христа (Мѳ. IX, 13; Мрк. II, 17; Лук. V, 33. Притчи: о царской вечери, о виноградникѣ, о блудномъ сынѣ и др. Мѳ. XX, 1—16: XXI, 28—32; XXII, 1—14; Лук. XV, 11—32), при полномъ сохраненіи свободной воли призываемыхъ, такъ что они свободно могутъ повиноваться или противиться этому призыванію (притча о званныхъ на вечерю—Лук. XIV, 16—24; XIII, 24). Призваніе простирается на весь родъ человѣческій, безъ всякаго разли-

чія народностей, такъ чтобы каждый человѣкъ могъ воспользоваться имъ для своего спасенія (Мѳ. XXVIII, 19; Мрк. XVI, 15; Іоан. III, 15—16). Но притомъ призываніе сначала обращается къ чадамъ Божіимъ, т. е. народу іудейскому, который, такъ сказать, первый стоялъ на очереди призываемыхъ, а затѣмъ уже должно быть обращено и къ овцамъ иного двора, на востокъ и западъ, по всей вселенной и во свидѣтельство всѣмъ народамъ (Мѳ. VIII, 11; X гл.; XXIV, 14; XXVI, 13; XX, 16; Іоан. X, 16; отвѣтъ женѣ хананейской — Мѳ. XV, 21—28). Только тѣ, которые избраны Богомъ, какъ достойные причастники небеснаго наслѣдія, могутъ вступать въ благодатное царство призываемыхъ, отдѣлившись отъ всего остальнаго невѣрующаго міра (Мрк. XIII, 20; Лук. XVIII, 7; Мѳ. XXIV, 22. 31; XXII, 14). А потому только тотъ можетъ послушать глаголовъ Божіихъ и увѣровать въ Іисуса Христа, кто отъ Бога, т. е. самая вѣра возможна только при избраніи, содѣйствіи и помощи Божіей, хотя тѣмъ самымъ нимало не отвергается и личное участіе самого человѣка (Іоан. VI, 46; VIII, 47. ср. Мрк. XVI, 16; Іоан. V, 24). Въ совершенномъ соотвѣтствіи такому ясному раскрытію самимъ Іисусомъ Христомъ ученія о призываніи, какъ благодати предваряющей, въ писаніяхъ апостольскихъ говорится, что Богъ предопредѣлилъ быть подобными образу Сына Своего и призвалъ въ благодатное царство тѣхъ, которыхъ Онъ предузналъ, какъ достойныхъ этого призванія и не имѣющихъ претнуться о камень претыкновенія, подобно народу израильскому (Римл. IX, 6—21 ср. 22—36 ст. и VIII, 29). Тѣмъ не менѣе Богъ всѣмъ человѣкомъ хощетъ спастися (1 Тим. II, 4), всякому приходящему отверзая сердце внимати слышимому евангельскому благовѣствованію и надѣляя извѣстною мѣрою вѣры чрезъ Святаго Духа, чтобы вѣровать въ Господа Іисуса (Дѣян. XVI, 14; Римл. XII, 3; 1 Корин. XII, 3; Филип. I, 29).

Въ отношеніи къ ученію о благодати оправдывающей въ евангельской исторіи ясно показывается, что самъ Іисусъ Христосъ признавалъ необходимымъ условіемъ благодатнаго оправ-

данія вѣру въ Сына Божія, соединенную съ покаяніемъ. Такъ самъ Іисусъ Христосъ говоритъ, что милости хощетъ, а не жертвы, пришедши призвать грѣшныхъ на покаяніе, чтобы всякій слушающій словесъ Его и вѣрующій въ Пославшаго имѣлъ жизнь вѣчную, и что блаженны алчущіе и жаждущіе правды, т. е. блаженны тѣ, которые, съ полнымъ сознаніемъ и сердечнымъ сокрушеніемъ о своей грѣховности, алчутъ и жаждутъ оправданія свыше, по вѣрѣ во Христа, такъ какъ и самая вѣра есть не что иное, какъ желаніе очиститься отъ сокрушающаго душу грѣховнаго состоянія заслугами Искупителя (Мѳ. IX, 13; V, 6; Іоан. V, 24). Выраженную нами мысль Іисуса Христа какъ нельзя болѣе подтверждаютъ евангельскія повѣствованія о похвалѣ Іисуса Христа относительно покаянія и смиренія мытаря (Лук. XVIII, 13 — 14), объ обѣтованіи спасенія дому Закхееву за покаяніе и вѣру Закхея (Лук. XIX, 9), о принятіи отцомъ раскаявшагося блуднаго сына (Лук. XV, 11—32), о запрещеніи вновь грѣшить увѣровавшему въ Сына Божія и исцѣленному слѣпорожденному (Іоан. IX, 35—38), объ отпущеніи грѣховъ женщинѣ за ея многую любовь (Лук. VII, 47—50) и, наконецъ, о принятіи въ райскіе чертоги покаявшагося и увѣровавшаго въ Іисуса Христа на крестѣ разбойника (Лук. XXIII, 39—43). Но одна только вѣра, соединенная съ покаяніемъ, не можетъ оправдать человѣка предъ Богомъ, если кающійся и вѣрующій не крестится во имя Господа Іисуса Христа. Самъ Іисусъ Христосъ ясно и опредѣленно говоритъ, что кто не родится водою и духомъ, тотъ не можетъ войти въ царство небесное (Іоан. III, 3), и что только тотъ спасется, кто имѣетъ вѣру и крестится (Мрк. XVI, 16). Слѣдовательно, по ученію Іисуса Христа, только вѣра, соединенная съ покаяніемъ и крещеніемъ, есть необходимое, истинно оправдывающее и дѣйствительно спасительное условіе оправданія благодатію Божіею, хотя во дни земной жизни Спасителя и были исключительные примѣры оправданія по одной вѣрѣ и покаянію, помимо крещенія (Лук. VII, 50; XXIII, 37—43). Самое же проявленіе благодати оправдывающей

и ея спасительныхъ дѣйствій, какъ благодати возрождающей и спасающей, Іисусъ Христосъ изображаетъ, съ одной стороны, какъ прощеніе грѣховъ и примиреніе съ Богомъ, какъ необходимое слѣдствіе этого прощенія (Лук. V, 20; XVIII, 14. Притчи: о блудномъ сынѣ и о заимодавцѣ и должникѣ—Лук. XV, 11—32; Мѳ. XVIII, 23—35), а съ другой—какъ возрожденіе (Іоан. III, 3 — 8), по силѣ котораго вѣрующіе исполняются такою совершеннѣйшею радостію, при постоянномъ общеніи съ Богомъ и удаленіи отъ грѣховной жизни, которой у нихъ никто не можетъ отнять (Іоан. XVI, 20—23). Совершенно тоже самое по содержанію ученіе находится и въ писаніяхъ апостольскихъ. Здѣсь говорится, что мы по милости Божіей, чрезъ вѣру въ Іисуса Христа, предваряемую покаяніемъ, и банею паки бытія содѣлались сынами Божіими, во Христа крестившись, во Христа и облекшись, омылись, освятились, оправдались и спогреблись Іисусу Христу въ крещеніи, чтобы возродиться для новой жизни, святой и праведной, какъ необходимо жить возрожденнымъ отъ нетлѣннаго сѣмени, отъ слова истины и отъ самого Бога (Дѣян. II, 38; 1 Корин. VI, 11; Римл. V, 15—21; VI, 4; 1 Петр. I, 23; Іак. I, 18; Іоан. I, 12—13). Эта-то святая и праведная жизнь оправданныхъ благодатію Божіею вѣрующихъ въ Іисуса Христа, какъ возрожденныхъ и освященныхъ Богомъ, и составляетъ предметъ подробнаго раскрытія въ писаніяхъ апостольскихъ, какъ раскрытіе и разъясненіе краткаго указанія Іисуса Христа на рожденіе свыше отъ Святаго Духа. По ученію апостольскому, возрожденіе, какъ начало новой, духовной жизни, есть начало, проникающее весь составъ природы человѣческой и дѣлающее человѣка святымъ, есть оправданіе жизни, истинный свѣтъ и жизнь въ Іисусѣ Христѣ, такъ что рожденные отъ Бога, какъ истинные сыны Божіи, уже не могутъ согрѣшить, но наблюдаютъ за собою, побѣждая міръ и грѣхъ, знаютъ и любятъ родившаго ихъ, а любя родившаго, любятъ и другихъ, рожденныхъ отъ него братій своихъ (1 Іоан. III, 9; IV, 4. 7; V, 1. 4. 18. 20; Іоан. I. 4; XX, 31; Ефес. I, 5 — 6; Римл. V,

18). Сила, подкрѣпляющая и утверждающая христіанина въ этой возрожденной и обновленной жизни, есть сила Святаго Духа, какъ Духа истины и источника многоразличныхъ дарованій, такая сила, которая, чрезъ внѣшнее дѣйствіе помазанія, запечатлѣваетъ христіанина печатію святаго священства, всегда почиваетъ на немъ, проникаетъ и освящаетъ сердце, усовершая во всякомъ добромъ дѣлѣ принявшаго это помазаніе, какъ печать дара Духа Святаго, и научая всему, какъ помазаніе истинное и неложное (1 Іоан. II, 20. 27; 2 Корин. I, 21—22; 1 Петр. IV, 14; II, 5; III, 15; Филип. II, 13; Евр. XIII, 21).

Наконецъ, какъ по ученію Іисуса Христа, такъ и по ученію апостольскому, дѣло спасенія не ограничивается одною только вѣрою въ спасительную силу оправдывающей, возрождающей и освящающей благодати Божіей, хотя бы эта вѣра и сопровождалась крещѣніемъ, а вмѣстѣ съ сознательно свободнымъ и дѣятельнымъ участіемъ въ дѣлѣ спасенія со стороны самого человѣка. По ученію Іисуса Христа всякій вѣрующій въ Него и жаждущій получить спасеніе долженъ взять крестъ свой и идти въ слѣдъ своего Господа, возлюбить Его всѣмъ сердцемъ своимъ—больше, чѣмъ любитъ человѣкъ отца своего и матерь, возлюбить до самопожертвованія и самоотверженія, возлюбить такъ, чтобы безъ всякаго страха предъ убивающими тѣло, души же не могущими убити, неуклонно пребывать въ томъ небесномъ ученіи, благовѣствованіе котораго сподобился услышать, и непрестанно стараться возрастить посѣянное въ сердцѣ сѣмя слова Божія и сотворить плодъ многъ въ терпѣніи, усовершаясь въ постѣ и молитвѣ предъ очами Отца небеснаго и украшая себя смиреніемъ и дѣлами благотворительности христіанской, быть мудрымъ какъ змѣя и цѣлымъ какъ голубь въ отношеніи ко всякаго рода соблазнамъ и грѣховнымъ удовольствіямъ міра (Мѳ. X, 16; XVIII, 6—10; XIII, 14; XI, 15; XIII, 12; X, 38; XX, 26; VI, 3; VI, 16—18. 24—34; Мрк. IX, 42; IV, 24. 25; Лук. XVII, 1—2; IV, 24; XII, 57—58; VIII, 18. 15; Іоан. VIII, 31 — 32; XV, 16; XVI,

33). Только таковые труждающіеся и обремененные найдуть истинное упокоеніе у своего Господа и радость ихъ будетъ исполнена въ обителяхъ Отца небеснаго, гдѣ награда ихъ велика (Мѳ. V, 4. 12; XI, 28; Іоан. XIV, 2; XV, 11). Равнымъ образомъ и апостолы говорятъ, что не отъ вѣры одной оправдывается человѣкъ, но отъ вѣры, споспѣшествуемой любовію и добрыми дѣлами. А потому христіанинъ облекшись во вся оружія христіанскихъ добродѣтелей, долженъ трезвиться и бодрствовать, тщательно противостоя всѣмъ искушеніямъ плоти и кознямъ діавола, непрестанно со страхомъ наблюдая, чтобы святить Господа въ сердцѣ и не пасть и тѣмъ не погасить духа благодати Божіей, а напротивъ, обновлять и освящать Его въ себѣ, какъ новой твари во Христѣ. Только за такую, оживляемую дѣлами добродѣтели вѣру, какъ за истинно добрый подвигъ, христіанинъ получитъ вѣнецъ правды отъ Господа на будущемъ праведномъ судѣ Божіемъ, къ похвалѣ, чести и славѣ въ явленіе Іисуса Христа (Галат. V, 6; Іак. II, 21; 1 Корин. X, 12; Ефес. VI, 11 — 18; 1 Петр. V, 8; I, 7; III, 15; 2 Тим. II, 5; IV, 7).

Ученіе о благодати Святаго Духа, по силѣ крестныхъ заслугъ Искупителя обильно изливаемой на членовъ церкви Христовой въ таинствахъ чрезъ лицъ, принадлежащихъ къ священной іерархіи, составляетъ собою ученіе о такихъ предметахъ, которые естественно очень мало могли быть раскрыты самимъ Іисусомъ Христомъ, какъ относящіеся ко времени уже утвержденнаго благодатнаго царства, руководимаго и просвѣщаемаго уже инымъ Утѣшителемъ—Духомъ Святымъ. Самъ Іисусъ Христосъ устройство церкви, съ ея іерархическими представителями и благодатными таинствами, предоставлялъ будущему, говоря, что Онъ многое имѣлъ бы сказать ученикамъ своимъ, но они не могутъ вмѣстить этого; когда же придетъ Духъ истины, Онъ возвѣститъ будущее и наставитъ ихъ на всякую истину; потому что не отъ себя будетъ говорить, но говорить будетъ только то, что услышитъ (Мѳ. XVI, 18; Іоан. XVI, 12 — 14). А потому въ данномъ случаѣ то-

ждество въ содержаніи между Христовымъ и апостольскимъ раскрытіемъ разсматриваемаго ученія нимало не нарушается, если въ рѣчахъ Іисуса Христа ученіе о церкви, іерархіи и таинствахъ раскрыто, относительно нѣкоторыхъ пунктовъ, прикровенно, въ болѣе или менѣе общихъ, хотя и существенно основныхъ чертахъ, сравнительно съ полнотою и опредѣленностію раскрытія этого ученія въ писаніяхъ апостольскихъ.

Характеристическою чертою формальнаго различія между ученіемъ о церкви самого Іисуса Христа и апостоловъ служитъ то, что Іисусъ Христосъ раскрывалъ это ученіе подъ формою ученія о царствѣ. Слово царство было извѣстно современникамъ Іисуса Христа, какъ царство Божіе и имѣющее наступить царство Мессіи (Лук. XIV, 15; Мрк. XI, 10; Мѳ. III, 2). А потому Іисусъ Христосъ и избираетъ это слово, какъ самый лучшій терминъ, могущій выяснить іудеямъ истинное понятіе объ устрояемой Спасителемъ церкви, тѣмъ болѣе, что Іисусъ Христосъ, при своемъ ученіи о церкви, какъ царствѣ, всегда старался отстранить ложное понатіе, какое іудеи примѣшивали къ слову царство, какъ земному царству Мессіи, и постоянно давалъ знать, что Онъ далекъ отъ мысли земнаго владычества, что царство Его не отъ міра сего и т. п. (Іоан. XVIII, 36). Правда, слово царство Іисусъ Христосъ употребляетъ въ различныхъ смыслахъ. Иногда Онъ разумѣетъ подъ этимъ словомъ все свое ученіе и все свое дѣло, говоря о приближеніи царства небеснаго, о проповѣди евангелія царствія Божія и т. п. (Мѳ. IV, 17; IX, 35; X, 7; Лук. IV, 43; Іоан. XVIII, 36). Иногда же подъ словомъ царство Іисусъ Христосъ разумѣетъ только дѣло искупленія и усвоенія человѣкомъ крестныхъ заслугъ Искупителя, когда говоритъ, что со времени Іоанна Крестителя, какъ предтечи Мессіи и проповѣдника покаянія, царство небесное нудится и нуждницы восхищаютъ его. (Мѳ. XI, 12; Лук. XVI, 16. ср. Мѳ. XI, 11). Но преимущественно подъ словомъ царство Іисусъ Христосъ разумѣетъ церковь, когда научаетъ учениковъ своихъ молиться: *да пріидетъ царствіе*

твое (Мѳ. VI, 10), или когда говоритъ: *есть нѣкоторые изъ стоящихъ здѣсь, которые не вкусятъ смерти, доколѣ не увидятъ сына человѣческаго, грядущаго во царствіи своемъ* (Мѳ. XVI, 28). Такимъ образомъ, раскрывая ученіе о церкви подъ формою ученія о царствѣ, Іисусъ Христосъ принимаетъ слово церковь въ обширномъ смыслѣ, разумѣя подъ нею, какъ церковь земную, состоящую изъ вѣрующихъ въ Него, такъ и церковь небесную, церковь торжествующую. Понимаемая въ этомъ обширномъ смыслѣ, церковь Божія есть уготованное отъ сложенія міра царствіе Божіе (Мѳ. XXV, 34) и во времени получающее свое бытіе (какъ это прекрасно изображаютъ притчи: о сѣятелѣ, о плевелахъ, о зернѣ горчичномъ, о закваскѣ, о сокровищѣ, о жемчужинѣ, о неводѣ—Мѳ. XIII гл.), будучи устрояемо Богомъ изъ духовно-разумныхъ существъ, съ главою Іисусомъ Христомъ, какъ краеугольнымъ камнемъ созидаемаго зданія Божія (Мѳ. XXI, 42). А потому, это царство Божіе есть царство Сына Божія и царство не отъ міра сего (Іоан. XVIII, 36), такъ какъ оно будетъ существовать вѣчно (Мѳ. XXVIII, 20) и соединяетъ въ себѣ воедино всѣхъ людей, отъ востока и запада приходящихъ и имѣющихъ приходить въ него (Іоан. XVII, 21; Мѳ. VIII, 11. Притчи: о работникахъ, нанимавшихся въ разное время дня для работы въ виноградникѣ, о злыхъ виноградаряхъ, о добромъ пастырѣ—Мѳ. XX, 1—16; XXI, 33—34; Іоан. 10 гл.), и ангеловъ, которые, будучи членами церкви небесной, имѣютъ самое близкое участіе въ судьбѣ членовъ устрояемой Іисусомъ Христомъ церкви на землѣ (Мѳ. XVIII, 10; Лук. XV, 10). Въ болѣе же тѣсномъ смыслѣ царство Божіе, по ученію Іисуса Христа, есть церковь, въ собственномъ смыслѣ этого слова, какъ существующее на землѣ общество вѣрующихъ въ Іисуса Христа (Мѳ. XVI, 18; XVIII, 17—18), объединяемыхъ любовію и вѣрою въ Господа Искупителя, и притомъ, такъ тѣсно, какъ соединяются виноградныя вѣтви съ самою лозою, такъ что всѣ вступающіе въ это общество, какъ отдѣленные отъ всякихъ другихъ связей и отношеній въ мірѣ, составляютъ

одно въ Іисусѣ Христѣ и Богѣ Отцѣ, подобно тому, какъ и самъ Іисусъ Христосъ, какъ Сынъ, во Отцѣ и Отецъ въ Сынѣ (Мѳ. X, 32; Іоан. XIII, 14; XIV, 20; XV, 1. 4. 5. 12. 17; XVII, 20—23). Понимаемая въ этомъ теснѣйшемъ смыслѣ, церковь, какъ общество внѣшнимъ образомъ дѣйствительно существующее на землѣ, помимо внутреннихъ своихъ узъ, вѣры и любви, объединяется и руководствуется связями и средствами внѣшними, какъ то: извѣстною внѣшнею дисциплиною и порядкомъ въ устройствѣ и существованіи церкви (Мѳ. XVIII, 17. 20), открытымъ исповѣданіемъ вѣры (Мѳ. X, 32—33), правомъ учительства (Мѳ. XXVIII, 19—20), совершенія священнодѣйствія крещенія (Мѳ. XXVIII, 19) и евхаристіи (Лук. XXII, 19—20), какъ правомъ нѣкоторыхъ лицъ, облечонныхъ высокими полномочіями вязать и рѣшить совѣсти вѣрующихъ (Іоан. XX, 23). Поэтому церковь, устрояемая Іисусомъ Христомъ, есть единая, по силѣ единенія всѣхъ въ Іисусѣ Христѣ и Богѣ Отцѣ (Іоан. XVII, 21—23), и вселенская, какъ вмѣщающая въ нѣдрахъ своихъ всѣхъ, приходящихъ отъ востока и запада, и простирающая слово благовѣствованія во весь міръ предъ лице всѣхъ народовъ (Мѳ. VIII, 11; XXVIII, 19. 20; Мрк. XVI, 15). Но церковь въ тоже время есть святая и непогрѣшимая въ своемъ ученіи и своихъ дѣйствіяхъ, потому что съ нею пребываетъ во всѣ дни до скончанія вѣка Христосъ (Мѳ. XXVIII, 20), вмѣстѣ съ Богомъ Отцемъ (Іоан. XVII, 21—23; XIV, 20), и Утѣшитель Духъ истины, который наставляетъ на всякую истину (Іоан. XVI, 13—14). Правда, въ нѣдрахъ церкви, какъ общества, учреждаемаго среди грѣховнаго міра, всегда возможны уклоненія отъ пути истины и нравственное паденіе (Іоан. XVII, 11—16), но только въ лицѣ отдѣльныхъ личностей (Мѳ. XVIII, 17); въ общемъ же никакія силы ада не могутъ сокрушить ее, какъ основанную на твердомъ камени Христѣ (Мѳ. XVI, 18). Церковь Христова, не смотря на немощи нѣкоторыхъ изъ членовъ своихъ, сама въ себѣ всегда останется святою и непогрѣшимою, какъ это прекрасно изображаютъ

притчи: о плевелахъ, посѣянныхъ діаволомъ между добрыми сѣменами и оставленныхъ вмѣстѣ расти до жатвы, и о неводѣ, извлекающемъ изъ моря вмѣстѣ съ хорошими и дурныя рыбы (Мѳ. XIII, 24—30. 47—50).

Обращаясь къ ученію апостольскому о церкви, нельзя не видѣть и здѣсь полнѣйшаго тождества въ содержаніи съ ученіемъ самого Іисуса Христа. Въ соотвѣтствіе ученію Спасителя о виноградной лозѣ и вѣтвяхъ, о единомъ дворѣ овчемъ съ единымъ пастыремъ, апостолы не касаются ученія Іисуса Христа о царствѣ, какъ церкви въ ея обширномъ значеніи, только одинъ разъ упоминая о церкви торжествующей, какъ церкви первороженныхъ на небесахъ написанныхъ и тьмахъ ангеловъ (Евр. XII, 22—23); но говорятъ о церкви видимой земной, какъ церкви, основанной на единомъ краеугольномъ камени Іисусѣ Христѣ (Ефес. II, 20—22), и какъ единомъ тѣлѣ, глава котораго есть самъ Іисусъ Христосъ, члены же всѣ вѣрующіе. Всѣ эти члены церкви Христовой, въ своей совокупности, суть едино тѣло о Христѣ Іисусѣ, а порознь одинъ для другаго члены, но притомъ такъ, что какъ въ тѣлѣ каждый изъ членовъ имѣетъ неодинаковое значеніе для жизни всего тѣла и исполняетъ только извѣстныя отправленія и назначеніе, такъ и въ тѣлѣ церкви Христовой, хотя всѣ крестились въ одно тѣло и всѣ напоены однимъ Духомъ, тѣмъ не менѣе, по различію даровъ Духа Святаго, одни поставлены Богомъ въ церкви апостолами, другіе пророками, третьи учителями, и такимъ образомъ каждый долженъ служить соразмѣрно тому положенію, въ какое поставилъ его Богъ, какъ члена тѣла Христова, служить для блага и во имя единой цѣли и назначенія всего тѣла, чтобы пребывать въ обновленіи жизни, послѣ спогребенія въ смерть Іисуса Христа въ крещеніи и по подобію Его воскресенія изъ мертвыхъ. Строго-органическое единство членовъ тѣла церкви Христовой простирается до того, что страждетъ ли одинъ членъ, страждутъ съ нимъ и всѣ другіе члены, славится ли одинъ членъ, съ нимъ радуются и всѣ члены (Колос. I, 18;

Ефес. II, 10; V, 23—25; Римл. XII, 5; VI, 3—4; 1 Корин. XII гл.). А потому церковь Христова, обѣщая спасеніе всякому, кто призоветъ имя Господне, не смотря на то—будетъ ли онъ іудей или еллинъ (Колос. III, 11; Римл. X, 12—13), т. е. будучи церковію вселенскою, есть церковь апостольская, созданная на основаніи апостоловъ и пророковъ (Ефес. II, 20; Апок. XXI, 14), и вмѣстѣ съ тѣмъ церковь единая, по единству лежащаго въ основаніи краеугольнаго камени, главы и спасителя тѣла церкви—Христа (Ефес. II, 20—22; V, 23; 1 Корин. III, 11), по единству руководящаго ею Духа Святаго (Ефес. IV, 3—4), по единству единаго упованія званія христіанина, единой вѣры, единаго познанія Сына Божія и единой цѣли созданія на дѣла благія (Ефес. IV, 3—6. 12—13; II, 10). Но имѣя въ основаніи своемъ единаго Іисуса Христа и единаго руководителя, Духа Святаго, церковь свята, такъ какъ Іисусъ Христосъ принесъ Себя въ жертву для того, чтобы освятить церковь, очистивъ банею водною посредствомъ слова, чтобы представить ее себѣ славною церковію, не имѣющею пятна или порока, или чего-либо подобнаго, но дабы она была свята и непорочна (Ефес. V, 26—27). Потому-то все зданіе, какъ основанное на Іисусѣ Христѣ, растетъ въ церковь святую о Господѣ и всѣ члены ея, какъ руководимые единымъ Духомъ Святымъ, суть сыны Божіи (Ефес. II, 20—22; Римл. VIII, 4—16).

На основаніи изложеннаго ученія о церкви въ устахъ Іисуса Христа и апостоловъ, нельзя не видѣть, съ одной стороны, полнѣйшаго, какъ мы выше замѣтили, тождества по содержанію ученія апостольскаго съ ученіемъ Іисуса Христа, а съ другой—нельзя не убѣдиться въ томъ, что апостолъ Павелъ, раскрывая подъ формою ученія о тѣлѣ мысль Іисуса Христа о виноградной лозѣ и вѣтвяхъ и о дворѣ овчемъ, имѣющемъ единаго пастыря, тѣмъ самымъ яснѣйшимъ образомъ показываетъ, что и все дальнѣйшее устройство церкви, т. е. іерархія и благодатныя средства освященія вѣрующихъ, таинства, хотя подробно раскрывается только въ устахъ апостоловъ, тѣмъ

не менѣе не есть собственное измышленіе апостольское, а совершенно согласное съ ученіемъ Іисуса Христа, какъ необходимое раскрытіе того, что само собою предполагаетъ общее ученіе о церкви и самое существованіе ея, какъ общества вѣрующихъ, какъ единаго тѣла Христова. Очевидно, что еслибы не было въ тѣлѣ церкви Христовой тѣхъ или другихъ средствъ для поддержанія его существованія, еслибы не было тѣхъ или другихъ членовъ, имѣющихъ то или другое назначеніе, тѣ или другія отправленія, какъ руководителей и посредниковъ этого общества на пути спасенія; то не могло бы существовать и самое тѣло и даже вовсе не было бы его, какъ именно тѣла, въ смыслѣ живаго и совершеннѣйшаго организма (1 Корин. XII, 18—20). Такимъ образомъ, если въ писаніяхъ апостольскихъ, какъ мы увидимъ, весьма подробно, сравнительно съ ученіемъ самого Іисуса Христа, говорится объ іерархіи и таинствахъ, то это нимало не нарушаетъ тождества Христова и апостольскаго ученія въ содержаніи, а свидѣтельствуетъ только о раскрытіи апостолами внѣшняго устройства основанной самимъ Іисусомъ Христомъ церкви, и притомъ, устройства, совершенно сообразнаго съ мыслію самого Іисуса Христа, такъ какъ нѣкоторыя и самыя основныя черты этого устройства указаны самимъ Іисусомъ Христомъ, остальныя же, указываемыя апостолами, не только нимало не нарушаютъ тождества въ содержаніи съ ученіемъ Іисуса Христа, а напротивъ, необходимо предполагаютъ собою это ученіе. Еслибы даже дѣйствительно въ ученіи Іисуса Христа не было ни малѣйшаго указанія на то или другое устройство церкви; то и тогда тождество Христова и апостольскаго ученія въ содержаніи осталось бы неприкосновеннымъ. Тѣ или другія степени іерархіи и тѣ или другія благодатныя средства, какъ пути, проводящіе собою все обиліе даровъ Духа Святаго и обнимающіе всю жизнь каждаго христіанина, служатъ только выраженіемъ одной и той же идеи Спасителя о благодатномъ сохраненіи и поддержаніи незыблемаго существованія тѣла церкви, и слѣдовательно, ни мало не составляютъ собою осложненія

зерна ученія Христова, искажающаго истинный духъ христіанскаго міровоззрѣнія, къ чему собственно и направлена основная мысль Баура и его школы. Такимъ образомъ, для насъ въ данномъ случаѣ должно быть важно только то, проводится ли и выражается ли въ ученіи апостольскомъ объ іерархическомъ устройствѣ церкви и таинствахъ одна основная идея Спасителя—идея силы и благодатныхъ даровъ Духа Святаго, непрестанно имѣющаго пребывать, чрезъ посредство апостоловъ, и слѣдовательно ихъ преемниковъ, въ сердцахъ членовъ церкви Христовой и наставлять ихъ на всякую истину (Іоан. XIV, 16—17. 26, XVI, 13).

Общая мысль Іисуса Христа, въ отношеніи необходимости іерархическаго устройства церкви, ясно выражается въ томъ, что самъ Іисусъ Христосъ рѣшительно выдѣляетъ апостоловъ изъ среды всѣхъ остальныхъ вѣрующихъ. Онъ посылаетъ апостоловъ въ міръ также, какъ самъ посланъ Отцемъ небеснымъ, уполномочивая ихъ властію прощать и держать грѣхи вѣрующихъ и правомъ учительства и священнодѣйствія (Іоан. XX, 21—23; Мѳ. XXVIII, 19. 20; Мрк. XVI, 15), хотя въ тоже время высшій авторитетъ суда и власти оставляется за всею церковію, такъ что только преслушаніе голоса всей церкви можетъ дѣлать вѣрующаго отлучоннымъ отъ общества вѣрующихъ и подобнымъ язычнику и мытарю (Мѳ. XVIII, 17). Въ частности же, въ отношеніи трехъ степеней іерархіи, находятъ въ устахъ Іисуса Христа только одно прикровенное указаніе, когда Господь различаетъ принятіе вѣрующими апостоловъ, пророковъ и праведниковъ (Мѳ. X, 40—42, ср. 1 Корин. XII, 28). Апостолы, съ своей стороны, въ ученіи объ іерархическомъ устройствѣ церкви остались вполнѣ вѣрными идеѣ Спасителя о преемникахъ апостольскаго служенія, какъ лицахъ особымъ образомъ облагодатствованныхъ и служащихъ посредниками между Богомъ и вѣрующими. Правда, и въ писаніяхъ апостольскихъ, вслѣдствіе еще не утвердившейся терминологіи, часто смѣшиваются названія: пресвитеръ и епископъ, такъ что иногда пресвитеры называются епископами (Дѣян. XX, 17.

28; Тит. I, 7; Филип. I, 1; 1 Тим. III гл.), а иногда апостолы, какъ епископы, сами называютъ себя пресвитерами (1 Петр. V, 1—2; 2 Іоан. I, 1. 3; 3 Іоан. 1, 1). Тѣмъ не менѣе въ устахъ апостольскихъ находятся ясныя указанія на всѣ три степени іерархіи, какъ различающіяся по сообщаемымъ каждой изъ нихъ благодатнымъ дарамъ и власти. Апостолъ Павелъ заповѣдуетъ епископамъ, да не нерадятъ они о томъ дарованіи, которое дано имъ чрезъ возложеніе рукъ священства, но да возгрѣваютъ этотъ даръ Божій, живущій въ нихъ, и да поставляютъ по всѣмъ городамъ пресвитеровъ, оказывая сугубую честь тѣмъ изъ нихъ, которые прилежатъ добрѣ и трудятся въ словѣ и ученіи, равно какъ принимая и разбирая при свидѣтеляхъ прошенія, подаваемыя на провинившихся пресвитеровъ (1 Тим. IV, 14; V, 17. 19; Тит. I, 5). Равнымъ образомъ, въ писаніяхъ апостольскихъ говорится о пресвитерахъ, какъ лицахъ, поставленныхъ Духомъ Святымъ пасти церковь Господа и Бога, быть Божіими домостроителями, учителями въ здравомъ и истинномъ ученіи и обличителями противящихся этому ученію (Дѣян. XX, 28; Тит. I, 6—11), и о діаконахъ, какъ лицахъ, поставляемыхъ также чрезъ возложеніе рукъ и получающихъ соотвѣтственные благодатные дары, какъ показываютъ наставленія апостола относительно избранія и нравственнаго достоинства діаконовъ (Дѣян. VI, 3—6; 1 Тим. III, 8—13). Наконецъ, даже мысль Спасителя о вселенскомъ судѣ церкви въ дѣлѣ вѣры нашла для себя въ практикѣ апостольской самое точное выраженіе въ фактѣ собора апостольскаго въ Іерусалимѣ (Дѣян. XV, 5—34).

Что же касается до ученія о таинствахъ, то самъ Іисусъ Христосъ ясно указываетъ на крещеніе во имя Отца и Сына и Святаго Духа, какъ на необходимое условіе, безъ котораго невозможно получить спасеніе (Мѳ. XXVIII, 19; Мрк. XVI, 16; Іоан. III, 5); кромѣ того, повелѣваетъ совершать въ воспоминаніе Господа преломленіе хлѣба, какъ истиннаго тѣла Спасителя, и благословеніе чаши съ виномъ, какъ истинной Его крови (Лук. XXII. 19—30), и, наконецъ, даетъ апосто-

ламъ власть связывать и разрѣшать, прощать и удерживать грѣхи, такъ что связанное ими на землѣ, будетъ связано и на небесахъ, а разрѣшонное на землѣ, будетъ разрѣшено и на небесахъ (Іоанъ XX, 21—23; Мѳ. XVI, 19). Такимъ образомъ, самъ Іисусъ Христосъ говоритъ о таинствахъ: крещенія, евхаристіи и покаянія [1]), и говоритъ именно какъ о таинственныхъ священнодѣйствіяхъ, совершаемыхъ чрезъ лицъ, принадлежащихъ іерархіи, и сообщающихъ вѣрующимъ благодатные дары Духа Святаго. Въ совершенномъ соотвѣтствіи ученію Іисуса Христа о таинствахъ и общей идеѣ церкви, какъ благодатнаго царства, апостолы въ своихъ писаніяхъ указываютъ на всѣ семь таинствъ, принимаемыхъ православно-христіанскою церковію, и притомъ говорятъ объ нихъ такъ, какъ именно о важнѣйшихъ церковныхъ священнодѣйствіяхъ, чрезъ которыя сообщаются обильные и многоразличные дары Духа Святаго, хотя эти священнодѣйствія и не называются апостолами прямо таинствами въ томъ спеціальномъ смыслѣ, въ какомъ обыкновенно принимается слово таинство [2]).

Таинство крещенія называется апостолами банею водною въ глаголѣ и изображается какъ спогребеніе Христу и баня

---

[1]) Упоминаніе самимъ Іисусомъ Христомъ только о трехъ таинствахъ нимало не должно смущать истинно вѣрующее сердце христіанина, такъ какъ въ данномъ случаѣ Іисусъ Христосъ упоминаетъ именно о такихъ таинствахъ, о которыхъ только Ему самому надлежало дать заповѣдь апостоламъ, какъ основателю благодатнаго царства, а не какъ раздаятелю благодатныхъ даровъ, что, какъ мы уже замѣчали, принадлежитъ собственно иному Утѣшителю, Духу Святому, многоразличныя дарованія котораго, обнимающія собою всѣ условія жизни христіанина, и составляютъ предметъ остальныхъ таинствъ церковныхъ, вмѣстѣ съ указанными и самимъ Іисусомъ Христомъ.

[2]) Хотя въ писаніяхъ апостольскихъ и упоминается о строителяхъ таинъ Божіихъ (1 Корин. IV, 1); тѣмъ не менѣе слово таинство (μυστήριον) въ устахъ апостоловъ употребляется въ смыслѣ болѣе обширномъ, такъ какъ этимъ словомъ означается апостолами всѣ важнѣйшія и непостижимыя тайны христіанскаго ученія, какъ напримѣръ: тайна воплощенія (1 Тим. III, 16), таинство вѣры и ученія Христова, какъ премудрости Божіей въ тайнѣ сокровенной (1 Корин. II, 7; Колос. II, 2; IV, 3; 1 Тим. III. 9), и таинство воскресенія мертвыхъ (1 Корин. XV, 51).

паки бытія и обновленія жизни, такъ что крещонный получаетъ прощеніе грѣховъ, омывается, освящается, оправдывается, становится членомъ тѣла церкви Христовой и сыномъ Божіимъ, во Христа крестившись и во Христа облекшись (1 Корин. VI, 11; XII, 13; Ефес. V, 26; Галат. III, 26. 27; Тит. III,3. 5; Римл. VI, 3—4). Таинство миропомазанія въ писаніяхъ апостольскихъ ясно и рѣшительно различается отъ таинства крещенія, какъ по самому внѣшнему дѣйствію, такъ и по духовнымъ дарамъ, сообщаемымъ въ этомъ таинствѣ. Изъ практики апостольской мы видимъ, что апостолы сначала крестили тѣхъ, которые желали принять вѣру Христову, а за тѣмъ уже возлагали на нихъ руки и тѣмъ низводили на новокрещонныхъ Духа Святаго, такъ что благодатныхъ даровъ Духа Святаго не имѣли тѣ, которые только еще крещены были во имя Господа Іисуса (Дѣян. VIII, 15 — 18; 19, 5—6). Далѣе, въ апостольскихъ писаніяхъ прямо различаются: крещеніе и возложеніе рукъ, просвѣщеніе и причастіе Духа Святаго, какъ обрученіе Духа въ сердцахъ вѣрующихъ и печать, которою они знаменовались въ день избавленія, такъ что имѣющіе помазаніе отъ Святаго знаютъ все и не имѣютъ нужды, чтобы кто училъ ихъ; потому что самое это помазаніе, въ отличіе отъ другихъ чрезвычайныхъ даровъ Духа Святаго, какъ напримѣръ даръ языковъ, постоянно въ нихъ пребываетъ и научаетъ всему, будучи помазаніемъ истиннымъ и неложнымъ (Евр. VI, 1—5; 2 Корин. I, 21—22; Ефес. IV, 30; 1 Іоан. II, 20. 27, ср. 1 Корин. XIV гл.). Въ отношеніи таинства причащенія, апостолъ, указывая на заповѣдь Іисуса Христа, творить въ Его воспоминаніе преломленіе хлѣба, какъ истиннаго тѣла Христова, и благословеніе чаши, какъ истинной крови Христовой, ясно и опредѣленно выясняетъ это священнодѣйствіе, какъ таинство. Онъ такъ говоритъ о трапезѣ Господней, совершавшейся въ церкви апостольской вмѣстѣ съ вечерію любви: *чаша благословенія, которую благословляемъ, не есть ли пріобщеніе крови Христовой? Хлѣбъ, который преломляемъ, не есть ли пріобщеніе тѣла Хри-*

ства? потому что всякій разъ, когда вы ѣдите хлѣбъ сей и пьете чашу сію, смерть Господню возвѣщаете, доколѣ Онъ пріидетъ. Посему, кто будетъ ѣсть хлѣбъ сей, или пить чашу Господню недостойно, тотъ ѣстъ и пьетъ осужденіе себѣ, не разсуждая о тѣлѣ Господнемъ. Да испытываетъ же себя человѣкъ, и такимъ образомъ пусть ѣстъ отъ хлѣба сего и пьетъ изъ чаши сей (1 Корин. X, 16. 21; XI, 20—29). Въ отношеніи таинства покаянія, апостолы выясняютъ и всю необходимость покаянія, говоря, что мы будемъ обманывать себя, если скажемъ, что грѣха не имѣемъ, а если исповѣдуемъ грѣхи наши, то вѣренъ призвавый, что Онъ проститъ намъ грѣхи и очиститъ отъ всякой неправды (1 Іоан. I, 8—9; Дѣян. III, 19; 2 Петр. III, 9), и въ тоже время указываютъ на дѣйствительность покаянія, какъ таинства, говоря о дарѣ заступленія (1 Корин. XII, 28) и служеніи примиренія (2 Корин. V, 18) и указывая на самихъ себя, какъ на вооруженныхъ оружіемъ воинства не плотскимъ, но духовнымъ (2 Корин. X, 3—6), и какъ на облечонныхъ отъ Господа властію къ созиданію, а не къ разоренію (2 Корин. XIII, 10), властію прощать и разрѣшать грѣхи (2 Корин. II, 7), равно какъ и предавать людей грѣшныхъ и богохульныхъ сатанѣ во изможденіе плоти, въ видахъ наказанія и исправленія для спасенія души (1 Тим. I, 20; 1 Корин. V, 1—5). При томъ, изъ практики церковной видно, что въ церкви апостольской за нѣкоторые особенно важные грѣхи требовалось публичное покаяніе (1 Корин. V, 1—5; 2 Корин. II, 7), а отпадшихъ отъ вѣры, когда они снова распинаютъ въ себѣ Сына Божія и ругаются Ему, даже вовсе запрещалось опять обновлять покаяніемъ (Евр. VI, 1 — 6). Что касается до таинства священства, то помимо вышеизложенныхъ нами указаній на три степени іерархіи, важность этого священнодѣйствія, какъ таинства, видна изъ того, что апостолы сами совершая и своихъ преемниковъ научая совершать это священнодѣйствіе чрезъ возложеніе рукъ, говорятъ о дарѣ Божіемъ сообщаемомъ чрезъ это возложеніе и о сошествіи Святаго Духа на руко-

полагаемыхъ, какъ на поставляемыхъ на степень священства самимъ Духомъ Святымъ. Потому-то и заповѣдуется апостолами *руки скоро не возлагать ни на кого же*, такъ какъ для великаго служенія священства требуются лица высоконравственной и святой жизни, чтобы они не пренебрегли полученнымъ чрезъ возложеніе рукъ даромъ Божіимъ, но могли возгрѣвать его (1 Тим. IV, 14; 5, 22; III гл.; 2 Тим. I, 6; Дѣян. XIV, 23; VI, 6; 20, 28; Ефес. IV, 11; 1 Корин. XII, 28). О таинствѣ брака апостолы прямо говорятъ какъ о бракѣ о Господѣ и союзѣ отъ Бога, какъ о тайнѣ великой, по образу союза Христа съ церковію, такъ что брачущіеся во имя этого союза должны оставить отца и матерь и прилѣпиться другъ къ другу, причомъ мужъ долженъ любить свою жену также, какъ онъ любитъ свое собственное тѣло, подобно Христу, до крестной смерти возлюбившему церковь, питающему и грѣющему ее, а жена должна повиноваться своему мужу какъ главѣ, потому что и церковь повинуется Христу, какъ главѣ тѣла церкви (Ефес. V, 22—33; 1 Корин. VII, 28; 38—39; XI, 9—12) [1]). О таинствѣ елеосвященія, наконецъ, у апостола Іакова прямо говорится какъ о священнодѣйствіи, состоящемъ изъ молитвъ и помазанія болящаго елеемъ и совершающемся обыкновенными пресвитерами, а не лицами, обладающими чрезвычайными дарами Духа Святаго, и, притомъ, говорится именно какъ о такомъ священнодѣйствіи, чрезъ которое получается исцѣленіе болящаго и прощеніе грѣховъ (Іак. V, 14—15).

III.

Въ отношеніи послѣдняго пункта христіанскаго догматическаго ученія о Богѣ, т. е. ученія о Богѣ, какъ выполнителѣ своихъ цѣлей о мірѣ, или ученія о кончинѣ міра и

---

[1]) Такимъ образомъ ученію апостола Павла о бракѣ, какъ таинствѣ, не могутъ составлять ни малѣйшаго противорѣчія тѣ мѣста, въ которыхъ, въ виду злоупотребленій и неустройствъ въ церкви коринеской, бракъ предлагается какъ средство для избѣжанія блудодѣянія (1 Корин. VII, 1—2. 9).

о Богѣ, какъ Судіи и Мздовоздателѣ, характеристическую черту различія, между Христовымъ и апостольскимъ ученіемъ, составляетъ то, что Іисусъ Христосъ въ нѣкоторыхъ изъ своихъ рѣчей, въ отличіе отъ ученія апостольскаго, говоритъ о кончинѣ міра и о будущемъ судѣ и мздовоздаяніи подъ формою ученія объ имѣющемъ нѣкогда наступить царствѣ Сына Божія. Это будущее небесное царство, по изображенію Іисуса Христа, имѣетъ открыть самъ Господь Іисусъ Христосъ, когда Онъ, какъ царь, придетъ во славѣ Отца Своего со всѣми святыми ангелами Своими и воздастъ каждому человѣку по дѣламъ его, послѣ чего праведники, собравшись отъ востока и запада, возлягутъ съ Авраамомъ, Исаакомъ и Іаковомъ въ царствіи небесномъ, какъ благословенные Отца небеснаго (Мѳ. XVI, 26—27; XXV, 31—46; VIII, 11). Но помимо ученія о царствѣ, какъ формальнаго различія между Христовымъ и апостольскимъ ученіемъ о послѣднихъ временахъ, Іисусъ Христосъ въ есхатологической своей рѣчи прямо и опредѣленно говоритъ о второмъ своемъ пришествіи, о кончинѣ міра, о страшномъ судѣ и мздовоздаяніи праведникамъ и грѣшникамъ [1]). По ученію Іисуса Христа никто не

[1]) Отрицательные критики обращаютъ свое вниманіе въ есхатологической рѣчи Спасителя на слова: *и вдругъ* (εὐθέως), *послѣ скорби дней тѣхъ*, а также: *не прейдетъ родъ сей, какъ все сіе сбудется* (Мѳ. XXIV, 29. 34). На основаніи этихъ выраженій они заключаютъ, что Іисусомъ Христомъ въ Его есхатологической рѣчи совершенно смѣшиваются между собою событія послѣднихъ временъ и событія разрушенія Іерусалима, такъ что въ этомъ смѣшанномъ сборникѣ, по ихъ мнѣнію, различныхъ рѣчей Спасителя совершенно нельзя признать, что̀ относится къ ученію о послѣднихъ временахъ и что̀ къ судьбѣ Іерусалима, а если и можно выдѣлить нѣкоторыя черты, изображающія событія послѣднихъ временъ, то, во всякомъ случаѣ, эти будущія событія нимало не отдѣляются по времени слѣдованія отъ событій разрушенія Іерусалима. Но указанія на событія послѣднихъ временъ необходимо должны быть въ есхатологической рѣчи Спасителя и въ тоже время могли быть высказаны не иначе, какъ въ связи съ пророчествомъ о разрушеніи Іерусалима, такъ какъ ученики Іисуса Христа, соединяя съ іудейской точки зрѣнія событіе разрушенія Іерусалима съ кончиною міра, въ одно и тоже время спрашивали и о времени разрушенія Іерусалима и о признакахъ втораго пришествія Спасителя и кончины вѣка

знаетъ ни дня, ни часа, въ который придетъ сынъ человѣческій, и потому всѣ постоянно должны бодрствовать, въ ожиданіи пришествія Господня (Мѳ. XXV, 13). Тѣмъ не менѣе второе пришествіе Господне имѣетъ быть спустя долгое время, какъ это прекрасно изображаютъ притчи: о дѣвахъ, заснувшихъ въ ожиданіи промедлившаго жениха (Мѳ. XXV, 1—13), и о господинѣ, спустя долгое время возвратившемся для востребованія данныхъ при отправленіи въ дальній путь рабамъ талантовъ (Мѳ. XXV, 14—30). Прежде чѣмъ наступитъ кончина міра, на мѣстѣ Іерусалима не останется камня на камнѣ (Мѳ. XXIV. 2), а на мѣстѣ храма будетъ мерзость запустѣнія, предсказанная пророкомъ Даніиломъ (Мѳ. XXIV, 15), и по всей вселенной проповѣдано будетъ евангеліе царствія, во свидѣтельство всѣмъ народамъ (Мѳ. XXIV, 14; VIII, 11). Въ совершенномъ соотвѣтствіи ученію Іисуса Христа, а именно, выходя изъ наставленій Спасителя о постоянномъ бодрствованіи, въ виду неизвѣстности дня и часа пришествія Господня, апостолы говорятъ, что день Господенъ придетъ внезапно, какъ тать ночью (2 Петр. III, 10; 1 Сол. V, 2—3), что у Господа одинъ день, какъ тысяча лѣтъ и тысяча лѣтъ, какъ одинъ день (2 Петр. III, 8), а потому и о своемъ времени говорятъ, какъ о времени послѣднемъ, какъ о послѣдней годинѣ и часѣ предъ кончиною міра (1 Іоан. II, 18; 1 Петр. IV, 7). Но было бы слишкомъ поспѣшно заключать отсюда, какъ это дѣлаетъ отрицательная критика, что апостолы полагали пришествіе Господне въ скоромъ времени, и слѣдовательно оказались

(Мѳ. XXIV, 1—3). Притомъ, при сопоставленіи 24-й главы евангелія отъ Матѳея съ 25-ю главою, которая служитъ продолженіемъ и разъясненіемъ есхатологической рѣчи Спасителя, всякія недоумѣнія должны сами собою разсѣяться; потому что тогда ученіе Іисуса Христа о кончинѣ міра выдѣляется со всею своею опредѣленностію и ясностію, при полнѣйшемъ тождествѣ съ ученіемъ апостольскимъ, тѣмъ болѣе, что и сами апостолы ученіе о послѣднихъ временахъ раскрывали въ связи съ ученіемъ о судьбахъ церкви Христовой до кончины міра.

невѣрными ученію Спасителя объ имѣющемъ пройти цѣломъ рядѣ вѣковъ и великихъ событій до кончины міра. Въ предупрежденіе всякихъ недоумѣній, апостолы прямо и рѣшительно говорятъ въ тѣхъ же самыхъ мѣстахъ, изъ которыхъ заимствованы вышеприведенныя выраженія, что Господь, по своему долготерпѣнію, медлитъ своимъ пришествіемъ, не желая, чтобы кто погибъ, но чтобы всѣ пришли къ покаянію (2 Петр. III, 9. 14—15), такъ что прежде чѣмъ наступитъ день Господень, должно придти отступленіе и явится антихристъ (2 Солун. II, 2—3), равно какъ и многіе другіе ругатели, которые будутъ говорить: *гдѣ обѣтованіе пришествія Его?* (2 Петр. III, 3—4). Но эта мысль объ имѣющемъ нескоро наступить времени пришествія Христова всего яснѣе раскрыта апостоломъ Павломъ въ посланіи къ Римлянамъ. Апостолъ Павелъ, выходя изъ ученія Спасителя объ отверженіи іудеевъ и проповѣди евангелія всѣмъ народамъ прежде кончины міра, доказываетъ въ 9-й и 10-й главахъ посланія, что отверженіе іудеевъ, какъ непринявшихъ обѣтованія Божія, хотя они и были постоянно подготовляемы къ этому обѣтованію, нимало не противорѣчитъ правдѣ Божіей, а напротивъ вполнѣ согласно съ божественною премудростію. Это паденіе іудеевъ, по разсужденію апостола въ 11-й главѣ, послужило богатствомъ для міра; такъ какъ чрезъ него произошло привитіе дикой маслины, язычниковъ, къ благодатному корню спасенія. Впрочемъ, и ожесточеніе отпадшей части іудеевъ продолжится только до того времени, пока войдетъ полное число язычниковъ, такъ какъ послѣ исполненія числа язычниковъ, Богъ опять привьетъ отпадшую часть іудейскаго народа къ природной ея маслинѣ, и тогда уже наступитъ время воскресенія изъ мертвыхъ и, слѣдовательно, кончины міра. Такимъ образомъ не можетъ быть никакого сомнѣнія въ тождествѣ по содержанію ученія Іисуса Христа и апостоловъ относительно дѣйствительности и времени втораго пришествія Христова. Но при этомъ тождествѣ само собою предполагается тождество въ содержаніи и относительно

ученія о самыхъ обстоятельствахъ втораго пришествія Христова, кончины міра и страшнаго суда. Правда, всѣ эти обстоятельства гораздо яснѣе и раздѣльнѣе раскрыты въ устахъ апостоловъ, чѣмъ сколько они раскрыты въ устахъ самого Іисуса Христа. Тѣмъ не менѣе самъ Іисусъ Христосъ опредѣленно говоритъ, что предъ временемъ Его втораго пришествія возстанутъ лжехристы и лжепророки и дадутъ великія знаменія и чудеса, чтобы прельстить, если возможно, избранныхъ (Мѳ. XXIV, 24). Самое же второе пришествіе, по изображенію Іисуса Христа, будетъ внезапное, подобно тому, какъ молнія исходитъ отъ востока и видна бываетъ даже до запада (Мѳ XXIV, 27). Но въ то самое время, какъ на небѣ явится знаменіе сына человѣческаго, грядущаго на облакахъ небесныхъ съ силою и славою великою (Мѳ. XXIV, 30), вдругъ (εὐθέως) солнце померкнетъ, луна не дастъ свѣта своего, звѣзды спадутъ съ неба и силы небесныя поколеблются (Мѳ. XXIV, 29), измѣняясь и обновляясь въ своемъ бытіи (παλιγγενεσία—Мѳ. XIX, 28). Въ это же самое время, по трубѣ архангела, воскреснутъ всѣ мертвые, чтобы жить подобно ангеламъ, не женясь и не выходя въ замужество, т. е. жить, какъ личныя существа, вмѣстѣ съ тѣлами, хотя и утратившими грубыя, чувственныя склонности и страсти (Мѳ. XXII, 29—32; XXIV, 31), но жить, впрочемъ, не въ одинаковой участи. Пришедшій во славѣ и со всѣми святыми ангелами своими сынъ человѣческій раздѣлитъ всѣхъ собравшихся къ Нему отъ четырехъ вѣтровъ и отъ края до края неба, и, поставивъ однихъ одесную себя, а другихъ ошуюю, произнесетъ свой праведный судъ, сообразный съ дѣлами каждаго. Тогда-то праведники, какъ благословенные наслѣдники царства небеснаго, пойдутъ въ жизнь вѣчную, а грѣшники, какъ сыны проклятія, осудятся на вѣчныя мученія и пойдутъ въ огонь вѣчный, уготованный діаволу и ангеламъ его (Мѳ. XXV, 31—46). Съ своей стороны и апостолы совершенно согласно съ ученіемъ Іисуса Христа говорятъ, что предъ временемъ пришествія Христова люди будутъ развращены умомъ и преиспол-

нены различными похотями (2 Тим. III, 1—9) и что эта тайна беззаконія будетъ совершаться до тѣхъ поръ, пока, какъ исчадіе ея, не явится человѣкъ беззаконія и сынъ погибели, который, будучи окруженъ, по дѣйствію сатаны, всякою силою, знаменіями и чудесами и прельщая неправеднымъ обольщеніемъ погибающихъ, будетъ превозносить себя выше всего и сядетъ во храмѣ Божіемъ, выдавая себя за Бога (2 Солун. II, 1—10). Но этого беззаконника Господь Іисусъ убьетъ духомъ устъ Своихъ и истребитъ явленіемъ пришествія Своего съ неба (2 Солун. II, 8). Во время этого пришествія, вдругъ, во мгновеніе ока, при гласѣ архангела и при послѣдней трубѣ Божіей, мертвые, какъ праведники, такъ и грѣшники, воскреснутъ, а затѣмъ и оставшіеся въ живыхъ измѣнятся, будучи восхищены вмѣстѣ съ воскресшими изъ мертвыхъ на облакахъ на воздухъ въ срѣтеніе Господу, такъ какъ тѣ и другіе, т. е. и воскресшіе изъ мертвыхъ и измѣнившіеся, утратятъ перстную грубость ихъ плоти и крови и облекутся въ тѣла, хотя и тѣ же самыя, съ которыми они были на землѣ, но тѣла нетлѣнныя и безсмертныя, какъ тѣла прославленныя, сравнительно тонкія и духовныя (1 Корин. XV, 42—54; Дѣян. XXIV, 15; 1 Солун. IV, 16—17). Грядущій и срѣтаемый Господь Іисусъ Христосъ, какъ нареченный отъ Бога праведный Судія не только живыхъ и мертвыхъ, но даже и самыхъ согрѣшившихъ нѣкогда духовъ (Дѣян. X, 42; XVII, 31; 2 Петр. II, 4), всѣхъ соберетъ предъ своимъ страшнымъ судилищемъ, *во свѣтъ приведетъ тайныя тьмы и объявитъ совѣты сердечные* и послѣ того каждому воздаст соотвѣтственно тому, что́ онъ сдѣлалъ, живя въ тѣлѣ, доброе или худое (2 Корин. V, 10; 1 Корин. IV, 5). Вмѣстѣ съ праведнымъ и всеобщимъ судомъ Божіимъ, при второмъ пришествіи Христовомъ, наступитъ кончина и для всего видимаго міра, такъ какъ тогда небеса съ шумомъ прейдутъ, стихіи же, разгорѣвшись, разрушатся, земля и всѣ дѣла на ней сгорятъ (2 Петр. III, 10), но не уничтожатся; потому что по обѣтованію Господа мы ожидаемъ новаго неба и новой земли, на которыхъ

будетъ обитать правда (2 Петр. III, 13; Апок. XXI, 1) и которыя будутъ освобождены отъ рабства тлѣнію въ свободу славы чадъ Божіихъ (Римл. VIII, 19—21). Тогда-то наступитъ конецъ благодатному царству Христову и настанетъ время царства славы, когда Господь Іисусъ Христосъ предастъ свое царство Богу и Отцу и будетъ вѣчно вмѣстѣ съ Нимъ царствовать, покоривши подъ ноги Свои всѣхъ враговъ Своихъ и упразднивъ всякое начальство, всякую власть и силу и даже самую смерть, такъ что тогда будетъ Богъ всяческая во всемъ (1 Корин. XV, 24—27). А потому праведники, наслѣдуя животъ вѣчный и наслѣдіе нетлѣнное и неувядаемое (1 Петр. I, 3—4; Евр. X, 34; 1 Іоан. II, 25), не будутъ уже ходить вѣрою, но видѣніемъ, не будутъ уже знать Господа отчасти и видѣть Его яко зерцаломъ въ гаданіи, но видѣть лицомъ къ лицу и знать, какъ Онъ есть, будучи подобными Ему и наслаждаясь такими, уготованными отъ Бога блаженствами, *ихъ же око не видѣ и ухо не слыша и на сердце человѣку не взыдоша*. Тогда для нихъ не будетъ ни плача, ни вопля, ни болѣзней, *не взалчутъ, ниже вжаждутъ они и не имать пасти на нихъ солнце, ниже всякій зной* (2 Корин. V, 7; 1 Корин. II, 9; XIII, 10. 12; 1 Іоан. III 2—3; Апок. VII, 16; XXI, 4). Между тѣмъ, грѣшники пріимутъ за свои дѣла, въ воздаяніе отъ Бога, *муку, погибель вѣчную, и будутъ мучимы день и ночь*, такъ что *дымъ мученія ихъ будетъ восходить во вѣки вѣковъ* (2 Солун. I, 9; Апок. XIV, 11; XX, 10).

Въ результатѣ всего[1]) изслѣдованія, относительно христіанскаго догматическаго ученія въ устахъ самого Іисуса Христа и въ устахъ апостоловъ, съ несомнѣнностію можно подтвердить то положеніе, которое мы высказали въ началѣ,

[1]) «Христ. Чтеніе» 1875 года, часть І-я, стр. 135—156 (февраль) и 232—246 (мартъ).

въ противовѣсъ воззрѣніямъ Баура и его критико-экзегетической новотюбингенской школы. На основаніи общихъ и христіанскихъ понятій объ откровеніи и самомъ христіанствѣ мы пришли тогда, съ одной стороны, къ тому положенію, что христіанскіе догматы, несмотря на то, высказаны ли они самимъ Іисусомъ Христомъ или апостолами, необходимо должны быть совершенно тождественны по своему содержанію, а съ другой—къ тому, что при всемъ тождествѣ въ содержаніи, они, какъ высказанные различными лицами, необходимо также должны быть различны по своей формѣ, соотвѣтственно различію индивидуальныхъ особенностей въ направленіи душевныхъ силъ каждаго лица, соотвѣтственно различію языка, требованіямъ времени и мѣста и условіямъ окружающихъ обстоятельствъ. Теперь же, послѣ такъ сказать осязательнаго и нагляднаго убѣжденія въ истинности и справедливости этихъ положеній, при изложеніи и сопоставленіи Христова и апостольскаго догматическаго ученія во всѣхъ его пунктахъ, нельзя не видѣть всей силы и ясности истины, такъ очевидно и убѣдительно говорящей самой за себя, а вмѣстѣ съ тѣмъ и всей тенденціозности отрицательной критики Баура и его школы, если эта критика считаетъ апостольское ученіе совершенно чуждымъ ученію самого Іисуса Христа, какъ произвольное и искажающее сущность дѣла наслоеніе и осложненіе зерна ученія Христова. Правда, въ изложеніи каждаго отдѣльнаго догмата христіанскаго ученія нельзя было не видѣть всей ясности, полноты, раздѣльности и опредѣленности языка апостольскаго, въ сравненіи съ простыми, образными и приточными рѣчами Іисуса Христа. Но при этомъ нельзя было не убѣдиться также, сколь богато и глубоко содержаніе, заключающееся въ притчахъ и образахъ, употребляемыхъ Іисусомъ Христомъ, и какъ прекрасно передается въ нихъ тоже самое христіанское откровеніе, которое выражается въ устахъ апостоловъ въ болѣе отвлеченной и положительной формѣ. Для насъ существенно важно должно быть то, что при всемъ частномъ анализѣ и сопоставленіи Христова и апостольскаго

догматическаго ученія, не оказалось ни одного, даже самомалѣйшаго пункта догматическаго ученія, въ которомъ бы апостолы были исказителями истиннаго духа и смысла ученія самого Іисуса Христа, какъ произвольно утверждаютъ Бауръ и его школа; что напротивъ того ученіе апостольское представляетъ собою совершенно тоже самое по своему содержанію ученіе, какое проповѣдуемо было и самимъ Іисусомъ Христомъ. Такимъ образомъ, никакія козни враговъ церкви Христовой не могутъ побѣдить непреложной, богооткровенной евангельской истины. Истина Христова ученія, именно по тому самому, что она есть истина, всего краснорѣчивѣе говоритъ сама за себя и всего сильнѣе сама собою побѣждаетъ всѣ ухищренія враговъ своихъ, старающихся заподозрить ее. Было время, когда, такъ сказать, корифеи въ области богословской науки и критики евангельской истины, Ренанъ и Штраусъ, во имя своего собственнаго научно-богословскаго авторитета, всю или, по крайней мѣрѣ, бо́льшую часть евангельской исторіи старались представить миѳомъ, равно какъ и самого Богочеловѣка и Искупителя нашего Господа Іисуса Христа дерзали сопоставлять съ такими личностями языческаго міра, которыя, хотя и выдавались изъ ряда обыкновенныхъ по своему личному достоинству, тѣмъ не менѣе всегда нечужды были обмана и хитраго обольщенія суевѣрной и непросвѣщонной народной толпы. Но всѣ злоухищренія этихъ критиковъ, предъ лицомъ непреложной и божественной евангельской истины, сами собою изобличили всю свою ничтожность и мнимо-историческую достовѣрность. Въ лицѣ Баура настало иное время, когда на поприще борьбы съ евангельскою истиною выступилъ борецъ съ запасомъ силъ болѣе значительнымъ и съ оружіемъ болѣе мощнымъ и надежнымъ, сравнительно съ силами и оружіемъ предшествующихъ борцовъ. Онъ призналъ несомнѣнною истинность евангельскихъ повѣствованій и на основаніи этой истинности думалъ побѣдить саму божественную истину. Но и здѣсь, какъ мы видѣли, истина всегда остается истиною и неправда по-

бѣждается своею собственною ложью. Таковъ неизмѣнный законъ вѣчной истины, въ которомъ всякое истинно вѣрующее сердце христіанина находитъ для себя блаженное успокоеніе и небесную отраду и о который разбиваются всѣ козни враговъ церкви Христовой, думающихъ своими слабыми человѣческими силами побѣдить никогда непобѣдимую, вѣчно-сущую божественную премудрость.

А. Лебедевъ.

Ассирійскія раскопки англичанина Смита.

(Assyrian Discoveries; an account of Explorations and Discoveries on the Site of Neneveh, during 1873 and 1874. By George Smith) [1]).

Историческій востокъ, гдѣ впервые зародилась и разцвѣла человѣческая цивилизація, до сихъ поръ еще остается подъ таинственнымъ покровомъ, поднять который усиливается современная исторія, но который до сихъ поръ еще большую часть древнихъ историческихъ сокровищъ плотно закрываетъ отъ любознательности историковъ. Вся историческая жизнь древнихъ восточныхъ народовъ Ассиріи и Вавилоніи съ ихъ литературой, науками, искусствами, съ ихъ восточной цивилизаціей, развившейся, хотя и односторонне, до грандіозныхъ размѣровъ,—вся она покоится подъ незначительными холмами,—этими печальными памятниками вымершей исторической жизни. На эти-то холмы и обращено теперь все вниманіе историковъ: производятся раскопки, отыскиваются и разгадываются загадочныя надписи, и на основаніи ихъ стараются воспроизвести погребенную жизнь. Въ недавнее время такія изслѣдованія на мѣстѣ древней Ниневіи удачно произведены англійскимъ ученымъ Смитомъ, отчотъ котораго о результатѣ

---

[1]) Въ 10 номерѣ «Церковнаго Вѣстника» мы уже упомянули коротко объ открытіяхъ Смита, обѣщавъ тогда подробнѣе познакомить съ ними читателей въ «Христ. Чтеніи». Настоящая замѣтка составляетъ исполненіе даннаго тогда обѣщанія.

этихъ изслѣдованій появился въ Лондонѣ въ началѣ текущаго года. Познакомимся съ важнѣйшими изъ его открытій.

Результаты новѣйшихъ изслѣдованій Дж. Смита въ валахъ Ниневіи и Вавилона такъ обширны, что вполнѣ оправдали тѣ ожиданія, которыя возлагались на это предпріятіе, и широко раздвинули надежды на будущія изслѣдованія въ этихъ же самыхъ холмахъ относительно погребенной въ нихъ культуры. Цѣлію этого предпріятія было не столько увеличеніе монументальныхъ и художественныхъ коллекцій, которыми уже и такъ богаты европейскія музеумы, сколько собраніе свѣжихъ матеріаловъ касательно языка литературы и исторіи страны. Въ прежнее время особенно большія надежды были возбуждены открытіемъ серіи цилиндровъ и дощечекъ, заключающихъ въ себѣ самыя раннія легенды вавилонянъ о потопѣ, хроники объ Эсаргаддонѣ, Ассурбанипалѣ, Саргонѣ и другихъ государяхъ, и массу свѣдѣній о наукѣ и искусствѣ тѣхъ отдаленныхъ вѣковъ,—открытіемъ, которое сдѣлано было Лайярдомъ въ раскопанной имъ царской библіотекѣ, или въ музеумѣ рѣдкостей. Но никогда, быть можетъ, не было предпріятія, болѣе блистательно исполненнаго, чѣмъ какъ исполнилъ свое докторъ Смитъ, по какому-то счастливому инстинкту, напавшій на дощечки, которыя пополнили пробѣлы въ извѣстіяхъ о потопѣ или Издубарѣ. Понятна была его радость при первомъ открытіи, но еще понятнѣе тотъ восторгъ, который онъ чувствовалъ, когда шагъ за шагомъ съ каждымъ новымъ запусканіемъ заступа онъ находилъ все новые дорогіе остатки. Смитъ изложилъ исторію своихъ прежнихъ опытовъ толкованія клинообразныхъ надписей и экспедицій, предпринимавшихся имъ для издателей газеты «Daily Telegraph» и директоровъ Британскаго музея, весьма скромнымъ тономъ и съ полной ясностью и стройностію, что еще болѣе возвышаетъ прелесть его отчота въ глазахъ каждаго мыслящаго читателя.

Смитъ прежде всего вкороткѣ обозрѣваетъ послѣдовательный прогрессъ въ области археологическихъ изслѣдованій въ Ассиріи, начиная съ первыхъ раскопокъ Ботты въ 1842 г.

въ Куйюнджикѣ и Хорзабадѣ, и съ открытія Гротефенда, давшаго ключь къ чтенію персидскихъ клинообразныхъ надписей, которыя въ рукахъ Роулинсона и цѣлой толпы искусныхъ и ревностныхъ сотрудниковъ, выдали столь многія изъ тѣхъ тайнъ, которыя еще недавно считались неразгадываемыми. Къ списку цѣнныхъ историческихъ и лингвистическихъ памятниковъ самъ Смитъ прибавилъ новый текстъ о подати, которую Iегу (Iиуй) платилъ Газелю (Iehy to Hasael), документъ, опредѣляющій начало войны въ 18-й годъ царствованія Салманассара II, къ царствованію котораго принадлежитъ и обелискъ изъ чернаго камня, находящійся теперь въ Британскомъ музеѣ, на которомъ (обелискѣ) было записано это событіе. «Исторія Ассурбанипала» была его слѣдующимъ серьезнымъ произведеніемъ, сопровождавшимся интересными чтеніями изъ лѣтописей Тиглата Пилоссара съ замѣчаніями объ Азаріи, царѣ іудейскомъ, Пекахѣ (Факеѣ) и Осіи, царяхъ израильскихъ. Самое раннее извѣстіе, открытое въ надписяхъ, было найдено имъ въ 1868 г. въ документѣ о покореніи Вавилоніи эламитами за 1635 лѣтъ до покоренія Элама Ассурбанипаломъ, или за 2280 лѣтъ до Р. Хр. Въ слѣдующемъ году между другими его любопытными открытіями былъ религіозный календарь ассиріянъ, который онъ не рѣшается пріурочить къ какому либо опредѣленному времени; въ немъ каждый мѣсяцъ раздѣленъ на четыре недѣли, и седьмые дни или субботы составляютъ такіе дни, въ которые не должно работать.

Въ январѣ 1873 г. молодой Смитъ, уже много сдѣлавшій для своей спеціальности, оставилъ Англію для продолженія изысканій. Послѣ быстраго шестинедѣльнаго путешествія чрезъ Марсель и Александретту и оттуда верхомъ чрезъ Алеппо и снѣжныя вершины Караджи-Дага онъ сталъ лицомъ къ лицу съ этими таинственными валами, которые такъ долго манили его къ себѣ. Но добраться до нихъ не такъ было легко: у него не было необходимаго въ этомъ случаѣ фирмана, а свидѣтельство о порученіи отъ редакціи «Daily Telegraph» не

могло замѣнить его. Мѣстный паша запретилъ даже посмотрѣть на развалины, и хлопоты французскаго консула остались напрасными. По отсутствію въ Мосулѣ англійскаго представителя Смитъ рѣшился отправиться въ Багдадъ, сѣлъ на плотъ, который на кожанныхъ парусахъ плылъ по рѣкѣ и отправился въ путь. Дорогой онъ имѣлъ случай осмотрѣть развалины Калаи Шергата, мѣстоположенія города Ассура, столицы Ассиріи за 19 вв. до Р. Хр., величіе котораго постепенно начало упадать съ 14-го вѣка параллельно возникновенію и возрастанію величія Ниневіи. Изъ Багдада онъ сдѣлалъ экскурсію къ развалинамъ Вавилона, конечно слишкомъ короткую для его цѣлей; онъ сознавалъ, что эта страна древнѣе и богаче, но далеко менѣе разработана въ своей исторіи, чѣмъ Ассирія, и тамъ ему хотѣлось бы побольше произвести раскопокъ. Пользуясь трехдневнымъ осмотромъ, онъ представилъ коротенькій очеркъ исторіи Вавилона, въ которой мы съ грустью видимъ, какъ онъ постепенно упадалъ,—обыкновенная черта древнихъ зданій, воздвигнутыхъ туземцами. Иддубарская надпись дополняетъ древнѣйшую исторію этого города свѣдѣніями, что вавилонская монархія въ это время состояла изъ союза многихъ маленькихъ государствъ. Время постройки длиннаго ряда зданій, соединявшихъ храмы Меродаха и Зиратбанита, вмѣстѣ съ *зигурратомъ* (ziggurrat) или башней, называемой «домомъ основанія неба и земли», теряется въ неизвѣстности. Они были возстановлены въ очень ранній періодъ царемъ Агу или Агукакъ-рими, и потомъ Гаммураби, который сдѣлалъ Вавилонъ столицей всей страны приблизительно въ 16 ст. до Р. Хр. Недавно открытыя лѣтописи представляютъ рядъ завоеваній Вавилона ассирійскими монархами и слѣдовавшихъ за оными возмущеній, съ присовокупленіемъ того обстоятельства, какъ этотъ городъ, достигнувъ высочайшаго пункта своего величія при Навуходоносорѣ, попалъ въ руки мидянъ и персовъ при Кирѣ въ 539 г. до Р. Хр. и со времени Александра Великаго постепенно упадалъ до своего настоящаго положенія т. е.—до развалинъ.

Заручившись наконецъ фирманомъ, Смитъ отправился назадъ въ Ниневію, сдѣлавъ бѣглый осмотръ Эрвиля, древней Арбелы, гдѣ Александръ разбилъ Дарія, и гдѣ можно многаго ожидать отъ раскопокъ. Онъ началъ свои работы у храма Небо (Nebo). Это мѣсто когда-нибудь служило житницей, потому что въ большомъ тоннелѣ, проведенномъ въ валѣ, найдены остатки почернѣвшихъ и сгнившихъ отъ времени хлѣбныхъ зеренъ. Восточная и южная части вала были изрыты уже послѣ паденія Ассиріи для погребенія мертвыхъ, и здѣсь найдено множество гробовъ всевозможныхъ формъ и величинъ съ ожерельями, кольцами и другими украшеніями отъ временъ Александра В. Въ массѣ разнообразнаго мусора, на мѣстѣ дворца Сеннахерима, 15 мая найденъ былъ фрагментъ изъ пятнадцати строкъ, которыя по мнѣнію Смита пополняютъ халдейскій разсказъ о потопѣ. Въ этой же массѣ найдены были дощечки съ надписями, имѣющими большую историческую цѣнность, фрагментъ любопытнаго силлабарія въ четыре столбца, разныя украшенія и великолѣпный хрустальный тронъ, къ несчастью слишкомъ поврежденный. Къ великому неудовольствію Смита, вслѣдъ за его донесеніемъ объ этихъ превосходныхъ результатахъ послѣдовалъ призывъ возвратиться домой. Въ Англію онъ прибылъ въ іюнѣ. Не обошлось безъ большихъ хлопотъ съ турецкими властями, чтобы эту драгоцѣнную коллекцію древностей, собранныхъ въ столь короткое, но удачно употребленное время, доставить въ Британскій музей.

Въ 1874 г. Смитъ еще разъ отправился въ Мосуль, теперь на счотъ директоровъ Британскаго музея, который ассигновалъ 1,000 ф. стерл. для продолженія изысканій, и выправилъ фирманъ на время отъ 1 января до 9 или 10 марта. Придирчивость со стороны турецкихъ властей заставила его ограничить свои работы исключительно у вала Куйюнджика. Здѣсь находилась библіотека Сеннахерима, сокровища которой, по его твердому убѣжденію, и до половины не были исчерпаны Лэйярдомъ, открывшимъ ее. Здѣсь было вырыто

имъ болѣе восьми тысячъ фрагментовъ, т. е. дощечекъ съ надписями; положенія, въ какихъ найдены были дощечки, привели Смита къ предположенію, что онѣ попадали изъ комнаты, находившейся въ самомъ верхнемъ этажѣ дворца. Найдена любопытная каменная притолока отъ дверей, впервые въ этомъ родѣ встрѣчаемая въ Ассиріи, шести футовъ длины, и между другими вещами найдены бронзовый стиль (заостренная палочка), которыми ассиріяне дѣлали свои надписи и бронзовая вилка съ двумя зубцами. Совершенно нельзя было предполагать о существованіи вилокъ въ такое отдаленное время. Извѣстно, что о нихъ въ западной Европѣ впервые услышали въ концѣ XI столѣтія послѣ Р. Хр. когда онѣ, какъ предметы роскоши, были привезены одною греческою принцессой изъ Константинополя въ Венецію. Другой остатокъ, имѣющій глубокій интересъ, это фрагментъ астролябіи, который вмѣстѣ съ недавно найденными астрономическими таблицами бросаетъ много свѣта на астрономическія воззрѣнія вавилонянъ и пополняетъ изслѣдованіе Сэйса о раздѣленіи у вавилонянъ неба и объ именахъ неподвижныхъ звѣздъ. Небо раздѣлялось на четыре части, и по прохожденію по нимъ солнца отмѣчались четыре части года. Ассирійскій годъ, подобно іудейскому, состоялъ изъ двѣнадцати лунныхъ мѣсяцовъ, и приравнивался съ солнечнымъ годомъ случайною прибавкой одного мѣсяца, что обыкновенно производилось въ то время, когда, по наблюденію, такъ называвшаяся «звѣзда звѣздъ» становилась какъ разъ передъ солнцемъ въ моментъ его прохожденія чрезъ весеннее равноденствіе. Смитъ имѣлъ возможность приблизительно, а въ нѣкоторыхъ случаяхъ и до точности, опредѣлить болѣе тридцати главныхъ звѣздъ. Четыре изъ нихъ показаны на фрагментѣ астролябіи, именно звѣзды Урбатъ и Аддиль въ Скорпіонѣ, и звѣзды Нибатъ-ану и Удкагаба въ Стрѣльцѣ. Звѣзда Нибатъ-ану до сихъ поръ ошибочно была принимаема за планету. Небо и годъ были изображаемы цѣлымъ кругомъ астролябіи, окружность которой дѣлилась на двѣнадцать частей съ обозначеніемъ чи-

сла градусовъ въ каждой. Рядомъ съ этими дѣленіями были двѣнадцать другихъ дѣленій ближе къ полюсу, образующихъ другой внутренній кругъ, съ главной звѣздой въ каждомъ изъ двадцати четырехъ дѣленій. Тотъ фактъ, что на найденной дощечкѣ четыре части неба начинаются не съ нашего новаго года, далъ поводъ Смиту задать вопросъ, не измѣнилась ли преемственность равноденствій со времени первыхъ астрономическихъ наблюденій вавилонянъ. Какъ правильно разсылались извѣстія съ обсерваторій, находившихся въ большинствѣ замѣчательныхъ и многолюдныхъ городовъ, это видно изъ дощечки, найденной въ дворцѣ Сеннахерима, сообщающей о наблюденіяхъ Абилъ-истара надъ затмѣніемъ луны въ городѣ Аккадѣ.

Серія разсказовъ о потопѣ, распространенная и исправленная на основаніи вновь открытыхъ текстовъ, представляетъ теперь гораздо болѣе полный и характеристическій видъ, чѣмъ какъ это представлялось доселѣ. Встрѣчающееся въ нихъ имя Издубара, по мнѣнію Смита, принадлежитъ герою, котораго онъ склоненъ отождествить съ Нимвродомъ, извѣстнымъ героемъ свящ. писанія. Самыя легенды по его мнѣнію относятся къ самому раннему времени вавилонскаго государства, болѣе чѣмъ за 2000 л. до Р. Хр. Этотъ герой, могущественный звѣроловъ или исполинъ, овладѣлъ областью Вавилона, изгнавъ тирановъ, которые правили Эрехомъ [1]) и присоединивъ ихъ страну къ своимъ владѣніямъ. Онъ побѣдилъ чудовище, опустошавшее землю, принялъ въ свой дворецъ великаго пророка или астролога Геабани, при помощи котораго онъ покорилъ владѣтелей Гумбабу и Белезу, убилъ «божественнаго быка» и царствовалъ надъ всей долиной Евфрата и Тигра отъ Персидскаго залива до горъ Арменіи. Геабани былъ умерщвленъ неизвѣстнымъ дикимъ животнымъ, называвшимся «Тамабуку», и Издубаръ, пораженный какою-то болѣзнью, вѣроятно проказой, уходитъ на морской берегъ,

---

[1]) Erech.

гдѣ онъ встрѣчается съ обоготвореннымъ героемъ, который спасся отъ потопа. Новые фрагменты даютъ этому герою имя «Газизадры», близко звучащее съ Ксизитромъ [1]), упоминаемымъ у Иродота и Берова. Газизадра разсказываетъ исторію потопа, во многомъ поразительно сходно съ повѣствованіемъ Библіи. Такъ онъ разсказываетъ о постройкѣ корабля, чтобы спасти нѣкоторыхъ обитателей земли; говоритъ объ объемѣ корабля (хотя и не совсѣмъ точно) и употребленіи горной смолы (bitumen), которою осмолили корабль совнѣ и свнутри, чтобы сдѣлать его непроточнымъ. Далѣе разсказываетъ о томъ, какъ онъ ввелъ въ корабль «всѣхъ своихъ слугъ мужескаго и женскаго пола, домашнихъ животныхъ и звѣрей полевыхъ», сообщаетъ много любопытныхъ подробностей о потопѣ, въ родѣ того, какъ «онъ погубилъ всю жизнь на лицѣ земли», и какъ его считали наказаніемъ за то, что «міръ совратился ко грѣху»; говоритъ и о томъ, какъ корабль остановился на мели, когда вода стала сбывать, и далѣе прибавляетъ: «я послалъ голубя и онъ полетѣлъ; онъ леталъ и искалъ, но не нашолъ мѣста, гдѣ бы сѣсть, и воротился»; затѣмъ была послана ласточка, но и это посольство кончилось такими же результатами: она полетала надъ сплошной поверхностью воды и возвратилась; наконецъ, былъ посланъ воронъ, который «полетѣлъ и не возвратился».

Изъ другихъ надписей, относящихся къ потопу, одна изъ самыхъ древнихъ упоминаетъ о «городѣ Ковчега», который въ легендахъ называется «Сурипакъ». На нѣкоторыхъ цилиндрахъ и драгоцѣнностяхъ Индубаръ изображенъ въ лодкѣ. Одна поразительная особенность этой легенды состоитъ въ томъ, что она представляетъ ковчегъ обыкновеннымъ кораблемъ, спущеннымъ на море и управляемымъ матросами. Это преданіе очевидно мореплавательнаго народа, или народа знакомаго съ такими большими разливами, которые могли

[1]) Xisithrus.

случаться въ устьѣ только большой рѣки, подобной Евфрату. Повѣствованіе Библіи напротивъ принадлежитъ народу континентальному, и поэтому ковчегъ въ немъ представляется чѣмъ-то въ родѣ громаднаго ящика или сундука, но не настоящимъ кораблемъ. Двѣнадцать дощечекъ, расказывающихъ о вознесеніи Геабани на небо, имѣютъ особенную важность предъ другими, такъ какъ онѣ указываютъ на древнѣйшее вѣрованіе вавилонянъ въ небо и адъ, и въ существованіе души послѣ смерти. Страна блаженныхъ называется «Саму», въ ней предсѣдательствуетъ «Ану», высочайшій богъ неба. Адъ кромѣ другихъ названій, называется еще «Матнудъ», «Искалли» или «Аралли»,—имъ управляетъ Геа, богъ океана и подземныхъ странъ, соотвѣтствующій Плутону, властителю ада. Сошествіе Иштара въ адъ предетавляетъ прекрасную картину, обильную описаніями темныхъ проходовъ подземнаго міра. Изъ рѣчи, обращонной очевидно къ Геабани его духомъ, или «вадукка», можно заключить, что вавилоняне вѣрили въ бытіе духа или души, отдѣльной отъ человѣка, такъ какъ душа Геабани по повелѣнію Геа оставила тѣло и вознеслась на небо. Насколько это представленіе о духовной сторонѣ человѣка и вѣра въ безсмертіе далеки отъ библейскаго воззрѣнія, едвали нужно и говорить. Этотъ фактъ заставляетъ склониться къ убѣжденію, котораго, по словамъ Смита, держится большинство учоныхъ, занимающихся древней ассирійской исторіей, что цивилизація, литература и миѳологія Месопотаміи были произведеніемъ не семитической расы, а совершенно другаго народа, который впослѣдствіи былъ завоеванъ семитическими племенами давшими ему свой языкъ, но усвоившими отъ него миѳологію, законы и литературу. Этому народу дано было имя «Аккадъ», такъ какъ въ книгѣ Бытія (X, 10) упоминается объ одномъ городѣ съ этимъ именемъ (Архадъ), бывшемъ одной изъ столицъ Нимврода; Смитъ отождествляетъ его съ Агади, столицей Саргона. Нѣкоторые учоные предполагали, что эта раса имѣетъ родство съ туранскимъ племенемъ, которое занимаетъ видное мѣсто въ нѣ-

которыхъ системахъ первобытной этнологіи, но которое, собственно говоря, едвали больше значитъ, чѣмъ общее названіе для тѣхъ древнѣйшихъ расъ, положеніе которыхъ опредѣленно не обозначено въ родословной народовъ. Какъ далеко въ миѳическое прошедшее мы можемъ проникнуть при помощи дальнѣйшихъ открытій,—это дѣло гаданій. Все-таки теперь достаточно сдѣлано открытій для того, чтобы заложить твердыя основы хронологіи, послѣ чего можно уже будетъ искать новыхъ путей въ неизвѣстныя страны. Такъ до настоящихъ изслѣдованій Смита извѣстны были имена не болѣе двадцати восьми царей вавилонскихъ до 747 г. до Р. Хр., а теперь списокъ составленный имъ свидѣтельствуетъ объ успѣхахъ, сдѣланныхъ въ исторіи и хронологіи этихъ отдаленныхъ государствъ. Между прочимъ Смитъ при помощи нѣкоторыхъ дощечекъ съ парѳянскими надписями, найденныхъ имъ въ Вавилонѣ, могъ съ точностью установить одинъ изъ самыхъ спорныхъ пунктовъ въ исторіи, именно время возстанія парѳянъ противъ селевкидовъ. Прежде оно полагалось между 252 и 246 гг. до Р. Хр.; теперь же мы навѣрно знаемъ, что оно было въ 248 г. до Р. Хр. Касательно допотопнаго періода надписи представляютъ не мало точекъ соприкосновенія съ Берозомъ и опредѣляютъ время до-эламитскихъ царей за 2280 л. до Р. Хр., изъ которыхъ одинъ былъ Хедорлаомеръ[1]) (Быт. XIV); рядъ историческихъ царей Ассиріи ведется отъ Исми-даганъ съ 1850 г. до Р. Хр. Трактатъ Каріиндаса, царя Вавилоніи, съ Ассиріей въ спискѣ Смита обозначенъ 1450 г. Послѣдовательность ассирійскихъ царей полнѣе и яснѣе, чѣмъ вавилонскихъ, хотя не простирается такъ далеко. Что касается до возникновенія такой цивилизаціи, литературы и правительства, какъ мы находимъ ихъ въ Вавилоніи за 2000 л. до Р. Хр., то это возникновеніе нужно отнести къ такому отдаленному времени, предъ которымъ и само происхожденіе Египта покажется недавнимъ.

---

[1]) Chedorlaomer.

Между другими текстами меньшей важности, пополненными недавно пріобрѣтенными надписями, любопытны фрагменты о географіи, естественной исторіи, волшебствѣ, злыхъ духахъ, законахъ, договорахъ и офиціальныхъ должностяхъ. Одна дощечка, съ которой Смитъ сдѣлалъ хорошій фотографическій снимокъ, представляетъ прекрасный гимнъ къ Свѣту, частью на туранскомъ, частью на ассирійскомъ языкѣ. Другая, очень попорченная, повторяетъ вавилонское повѣствованіе о твореніи, и третья, болѣе сохранившаяся, содержитъ странную повѣсть о семи злыхъ богахъ или духахъ. На нихъ же изображена продажа огороженнаго мѣста Багаи, около города Лагиру, на границѣ эламитской, и печать правителя, Нергаль-гелаги, умершаго въ царствованіе Эсаргаддона за 670 л. до Р. Хр.; продажа дѣвочки Анадалати, дочери Сайяраду, женщиной по имени Далійя, принадлежащей къ дворцу Сеннахерима въ 687 г. до Р. Хр. Нѣкоторые изъ текстовъ написаны на двухъ языкахъ и имѣютъ большую цѣнность для изучающихъ филологію, а богатство этой коллекціи настолько велико, что возбуждаетъ желаніе дальнѣйшихъ результатовъ, которыхъ можно ожидать отъ болѣе продолжительныхъ и болѣе систематическихъ изысканій на этихъ мѣстахъ.

О ЛИЦѢ ІИСУСА ХРИСТА:

МЫСЛИ *) ПОКОЙНАГО ПРЕОСВЯЩЕННАГО ІОАННА,

ЕПИСКОПА СМОЛЕНСКАГО,

бывшаго ректора и профессора догматики въ нашей академіи.

I.

Извѣстно, какое важное значеніе имѣетъ личность во всякомъ дѣлѣ. Въ мірѣ нравственномъ она кладетъ свою печать на всѣ дѣйствія человѣка. И всегда, во всякомъ дѣлѣ—вѣрнѣе заключать отъ личности къ дѣлу, чѣмъ на оборотъ: часто бываетъ, что лицо великое и уважаемое случайно можетъ

---

[1]) Считаемъ нужнымъ объяснить читателямъ происхожденіе печатаемыхъ здѣсь «*Мыслей*». Покойный преосвященный, въ бытность свою ректоромъ нашей академіи (съ 1864 по 1866 г.), занималъ каѳедру догматическаго богословія. Преподаваніе имъ этого предмета отличалось слѣдующими двумя особенностями: во-первыхъ, лекціи его отличались философско-умозрительнымъ характеромъ, отступая совершенно отъ извѣстныхъ систематическихъ методовъ изложенія догматовъ, а во-вторыхъ, онѣ не писались имъ прежде и не записывались имъ послѣ ихъ произнесенія. Это были въ собственномъ смыслѣ импровизаціи богословствующаго ума, но впечатлѣніе ихъ на студентовъ (XXVI и XXVII курсовъ), при силѣ и глубинѣ мысли и при оригинальности рѣчи, было огромно.

За импровизаторомъ-богословомъ записывали не многіе, потому что экзамены по догматикѣ производились по догматическому богословію преосвященнаго Макарія. Изъ студентовъ XXVII курса (1863—67 г.) записывалъ одинъ только Иванъ Петровичъ Пеньковскій (теперь наставникъ новгородской семинаріи), который и доставилъ намъ печатаемыя теперь лекціи, такъ что мы рѣшительно лишены средствъ исправить и дополнить его запись. А между тѣмъ, при глу-

выпустить дѣло изъ рукъ. Поэтому и намъ, для полнаго пониманія христіанскихъ истинъ—догматическихъ и нравственныхъ, нѣтъ лучшаго средства, какъ изучить ту Личность, которая основала это ученіе. Эту Личность, Личность Христа мы и прослѣдимъ во всѣхъ проявленіяхъ ея жизни. Тогда и ученіе будетъ понятнѣе для насъ. Изученіе божественной Личности ведетъ къ тому, что свѣтъ отъ нея больше и обильнѣе будетъ падать на ея ученіе, и мы тогда лучше поймемъ то громадное значеніе, которымъ міръ обязанъ ей.

Въ послѣднее время много было попытокъ, — богословскихъ и историческихъ,—съ цѣлію выяснить Личность Спасителя. Но въ этихъ попыткахъ можно замѣтить два основныхъ недостатка: во первыхъ, недовѣріе къ первичнымъ источникамъ, въ которыхъ описывается жизнь Іисуса Христа. Конечно эти источники могутъ подлежать изслѣдованію и съ учоною цѣлію можно подвергать ихъ критикѣ; но учоная справедливость и здравая логика говорятъ, что пока не изслѣдованы источники, не нужно писать и жизни Христа. Второй недостатокъ тотъ, что, и съ довѣріемъ относясь къ источникамъ, заранѣе составляютъ для себя масштабъ, съ которымъ приступаютъ къ измѣренію этой Личности. Раз-

---

бинѣ воззрѣній, по мѣстамъ въ этихъ лекціяхъ недостаетъ связи въ мысляхъ и точности въ выраженіи. Мы впрочемъ болѣе наклонны отнести этотъ недостатокъ на счетъ записывателя, чѣмъ на счетъ импровизатора-богослова, который обладалъ рѣдкимъ талантомъ безъ приготовленія говорить строго послѣдовательно и точно, но за которымъ, въ силу особенной оригинальности его ума и языка, весьма трудно было записывать. Не смотря на то, Редакція съ благодарностію къ И. П. Пеньковскому печатаетъ доставленныя имъ лекціи покойнаго ректора и профессора нашей академіи. Печатаніе этихъ «мыслей», конечно, не много прибавитъ къ репутаціи покойнаго, какъ оригинальнаго проповѣдника и учонаго канониста, но оно доставитъ читателямъ, любящимъ вдумываться въ сущность и судьбы христіанства, не мало интереса, при всей незаконченности внѣшней формы выраженія ихъ.

Первыя три лекціи были уже напечатаны въ декабрской книжкѣ «Хр. Чтенія» за прошлый годъ; но редакція сочла полезнымъ въ виду того, что въ настоящемъ году втрое больше подписчиковъ, напечатать курсъ лекцій сполна.

Ред.

мѣръ этого масштаба, очевидно, опредѣляется тою точкою зрѣнія, которую избираетъ испытующій умъ, значитъ опредѣляется «подлежательно». Въ этомъ случаѣ гораздо уже лучше приготовлять мѣру для опредѣленія личности болѣе широкую, нежели узкую. Узкая рамка сдавитъ ее и она со многихъ сторонъ не будетъ понята, тогда какъ въ широкой рамкѣ личность лучше обозначится, и если личность высока, широкая мѣрка не скроетъ ея высоты. И это естественно: если нужно бываетъ испытать степень ума человѣка, нужно давать ему для испытанія трудъ большой, тяжолый, — умъ слабый прямо покажетъ на немъ свою несостоятельность, а умъ высокій—свою силу; къ малому же труду высокій умъ отнесется не серьезно. Такимъ образомъ и тѣ господа, которые пытались по евангеліямъ писать жизнь Спасителя, не могли, при своей узкой рамкѣ, изобразить во всемъ свѣтѣ лучезарную Личность Спасителя. Ренанъ въ тѣсныя рамки заключилъ жизнь Спасителя, вслѣдствіе чего его книга оказалась слабой и пустой.

Что касается до принятаго у насъ метода отдѣльнаго изученія догматическаго ученія христіанства, то этотъ методъ, независимо отъ другихъ недостатковъ, страдаетъ еще тѣмъ кореннымъ неудобствомъ, что здѣсь мы изучаемъ ученіе Христа въ разъединеніи съ Его личностію. Правда, церковь ручается намъ за неповрежденность ученія Христа, но за то при такомъ методѣ мы не видимъ живаго образа Спасителя. Поэтому изученіе становится скучнымъ; изучающему представляются недоумѣнія и сомнѣнія, и неудивительно, если, вмѣсто убѣжденія въ божественности христіанскаго ученія, онъ впадаетъ въ колеблемость относительно его. Чтобы устранить эти недостатки, мы будемъ изучать ученіе христіанское въ связи съ ученіемъ о Личности Христа, излагая то и другое по порядку евангелій, и тогда наши чтенія получатъ внутреннюю силу.

Остановившись въ прошлый курсъ на разсмотрѣніи первыхъ проявленій Личности Спасителя въ Его бесѣдахъ съ

учениками, мы не будемъ повторять сказаннаго. Пойдемъ дальше.

Іисусъ Христосъ великія истины высказывалъ въ простыхъ бесѣдахъ съ простыми людьми. Въ настоящій разъ мы будемъ разсматривать такую бесѣду Его съ женою самарянкою. Что поражаетъ насъ въ этой бесѣдѣ Спасителя? — Поражаетъ прежде всего необычайная гуманность. Надобно представить тогдашнее разъединеніе между людьми: даже между евреями, людьми родственными, не было единства; гражданское разъединеніе раздѣляло самарянъ и іудеевъ. Причиной такого разъединенія было религіозное предубѣжденіе, — религія стояла тогда на первомъ планѣ. И вотъ при этихъ-то условіяхъ является человѣкъ, который положительно и ясно объявляетъ, что этого раздѣленія — ни религіознаго, ни моральнаго, ни политическаго—не должно быть; всѣ люди, по его возрѣнію, одинаковы. Это отрицаніе раздѣленій касалось и нравственной стороны; вопреки тогдашнимъ общепринятымъ началамъ, Христосъ не даетъ предпочтенія менѣе нравственному предъ болѣе нравственнымъ. Самарянка презрѣнна для іудеевъ во всѣхъ отношеніяхъ, а всего болѣе — въ религіозномъ; кромѣ того она — женщина не нравственнаго характера и дурнаго поведенія: но Богочеловѣкъ Христосъ не обращаетъ на это вниманія; Онъ относится къ ней, какъ къ лицу достойному во всѣхъ отношеніяхъ. Ренанъ говоритъ, «что Іисусъ будто бы пользовался слабыми сторонами женскаго пола, чтобы чрезъ этотъ полъ пріобрѣсть больше популярности въ народѣ». Эта мысль говоритъ сама о своей фальшѣ.

Посмотримъ на предметъ бесѣды. Какимъ образомъ эта женщина, безнравственная, неспособная на взглядъ другихъ къ воспринятію божественнаго откровенія, какимъ образомъ она избрана Христомъ для сообщенія ей высочайшихъ истинъ? Нужно имѣть понятіе о нравственности того времени, чтобы видѣть, на какую высоту Христосъ ставитъ своею бесѣдой самарянку. Какой тогдашній человѣкъ могъ бы понять, что

Богу прилично поклоненіе духомъ и истиною? А эти слова Богъ высказываетъ простой женщинѣ. Богочеловѣкъ глубоко проникалъ въ природу человѣка; онъ зналъ, что въ человѣческой природѣ есть такія стороны, для которыхъ тогдашнее богопоклоненіе было недостаточно, которыхъ оно не могло удовлетворить. Даже умъ, — и тотъ не могъ питаться тѣми формами богослуженія, которыя были въ то время употребительны у іудеевъ; эти формы, хотя сами по себѣ достопочтенныя и происхожденія божественнаго, но вѣчно продолжаться въ человѣчествѣ онѣ не могли; такъ какъ онѣ были чѣмъ-то хрупкимъ, чѣмъ-то матеріальнымъ. Нужно было создать новую религію, вѣчную, такую, почва для которой была бы въ самомъ человѣкѣ. Христосъ находитъ эту почву въ глубинѣ человѣческаго духа; почему и самарянка является ему способною къ истинному богопочтенію. Возможны ли такіе разсчоты для человѣка обыкновеннаго?... Стало быть, Христосъ— то Лицо, которое было выше всего человѣчества. Въ призваніи самарянки къ истинному богопочтенію, къ поклоненію Богу духомъ и истиною, высказалось то начало, которое мы положимъ въ основаніе нашей рѣчи о жизни Іисуса Христа: только тотъ можетъ быть названъ, какъ божественный Основатель, кто во всей глубинѣ, высотѣ и широтѣ пойметъ человѣческую природу, т. е. кто пойметъ всю глубину, высоту и широту моральнаго сознанія человѣчества.

Бесѣда Іисуса Христа съ самарянкою такъ много высокихъ сторонъ представляетъ въ Лицѣ Іисуса Христа, что на ней слѣдуетъ остановиться съ полнымъ вниманіемъ. И во первыхъ, многозначительно для насъ то обстоятельство, что Іисусъ безразлично относится къ личности, съ которою ведетъ бесѣду. Христосъ—такое высокое Лицо, и безразлично относится къ тому, кто и какъ Его слушаетъ! Ренанъ называетъ это униженіемъ, и ставитъ Ему въ укоръ. Но для насъ подъ этою безразличностію открывается много особенно важныхъ чертъ во Христѣ. Мы—люди,— при всемъ нашемъ развитіи, при всемъ нравственномъ индефферентизмѣ, при нашей гу-

манности, никакимъ образомъ не могли бы сами себя поставить въ такое положеніе, въ какое Христосъ поставилъ Себя въ этой бесѣдѣ. Мы не могли бы представить, какимъ образомъ женщина неразвитая, грубая, можетъ понять глубокіе предметы. Далѣе, встрѣчаясь съ женщиной, которая имѣла пять мужей и имѣетъ еще шестаго незаконнаго, мы никакъ не могли бы отрѣшиться отъ мрачныхъ нравственныхъ сторонъ женщины, и это теперь—когда прошло столько вѣковъ. Этого факта въ жизни Спасителя нельзя объяснить иначе, какъ тѣмъ, что Іисусъ выше человѣчества, потому что Онъ стоитъ выше слабостей умственныхъ и моральныхъ. Надобно признать, что Іисусъ — человѣкъ былъ слишкомъ высокъ въ умственномъ отношеніи, что Его умъ неограниченъ и необъятенъ, чтобы постигнуть такъ ясно и просто духъ природы такой женщины. Его нравственный характеръ такъ возвышенъ, что Его не могутъ отталкивать никакія нравственныя язвы. Это одно событіе въ исторіи Спасителя, этотъ одинъ фактъ встрѣчи съ женой самарянкой, если хорошо анализировать ихъ, уже даютъ понятіе о Лицѣ Христа.

Независимо отъ личныхъ свойствъ Христа, необходимо допустить и то, что такое безразличное отношеніе его къ человѣчеству не только немощному, но и обезображенному, такое отношеніе можетъ быть только въ человѣкѣ, который долженъ быть лично *занятъ* этими язвами; иначе язвы Его оттолкнули бы. Это точно также, какъ къ трупамъ и язвамъ спокойно можетъ относиться только тотъ, кто призванъ къ этому, т. е. врачъ. Не обращая вниманія на дальнѣйшіе факты изъ жизни Христа, одинъ этотъ можетъ показать, что Христосъ долженъ быть врачъ человѣческихъ немощей. Наконецъ должно обратить вниманіе и на то, что бесѣдовать съ такою женщиной можно не иначе, какъ если она существо личное само въ себѣ, и не иначе, какъ если бесѣдующій съ нею поставитъ ее въ уровень съ собой и въ отношеніи умственномъ, т. е. поставитъ ея умъ на такую высоту, чтобы она понимала его, и когда въ нравственномъ

отношеніи поставитъ ее если не наравнѣ съ собою, то на такую высоту, чтобы ея раны и язвы стушевывались на этой высотѣ. И мы въ Іисусѣ не можемъ не признать этой черты: Онъ при всякой встрѣчѣ съ человѣкомъ выводитъ человѣка изъ его несчастнаго и приниженнаго положенія и возвышаетъ на такую высоту, что какъ бы уничтожаетъ между Собой и имъ разстояніе. Христосъ хотѣлъ видѣть не случайныя явленія въ человѣкѣ, а человѣчество, его идеальныя стороны;— и теперь видѣлъ передъ Собой не женщину, которая вела безнравственную и развратную жизнь, женщину неспособную и неподготовленную, а просто человѣческую натуру. А натура, не смотря на свои слабости и пороки, всегда имѣетъ въ себѣ воспріемлемость къ тому, что́ выше окружающаго ее, и — всегда сохраняетъ нравственное достоинство. Понятно послѣ этого, почему Христосъ всегда находилъ отголосокъ у всѣхъ людей. Послѣ этого можно отмѣтить и то, что́ въ бесѣдѣ касается собственно женщины. Фактъ этотъ — встрѣча Христа съ самарянкой—выводитъ женщину изъ того положенія, въ которомъ она дотолѣ была; Христосъ этимъ фактомъ ясно указываетъ, что женщина въ мірѣ духовномъ имѣетъ положеніе не ниже того, какое занимаетъ мущина; она поднята Христомъ и ей указано, что она, со стороны духовной, можетъ достигать тѣхъ же высшихъ цѣлей, какія преслѣдуетъ и мущина. Странно!—нынѣ этотъ вопросъ разработывается, какъ бы новое что-то. Человѣческій умъ забываетъ при этомъ тѣ основы, которыя нужны для рѣшенія подобныхъ вопросовъ, но которыя уже были открыты Христомъ и указаны въ Его бесѣдѣ съ самарянкой!

Что касается предмета бесѣды Христа съ самарянкой, то предметъ этотъ составляло богопоклоненіе, именно—та истина, что *Богъ есть духъ*, что Христосъ ищетъ поклоненія Богу духомъ и истиною, и что этотъ образъ поклоненія угоднѣе, чѣмъ заповѣданный въ ветхомъ завѣтѣ, и что онъ долженъ быть повсемѣстный—и въ Іудеѣ и въ Самаріи. Намъ, воспитаннымъ въ христіанствѣ, кажутся эти истины такъ извѣст-

ными, что по видимому нѣтъ нужды задумываться надъ ними особенно долго; но надобно обратиться за двѣ тысячи лѣтъ назадъ, чтобы понять всю неожиданность и неудобопостижимость этихъ истинъ. Человѣкъ, который такъ просто, безъ умствованій, открываетъ эти истины, долженъ быть выше всего человѣчества. Съ другой стороны, эти истины открываются въ бесѣдѣ съ простою женщиною,—это показываетъ, что эти истины такъ просты и родственны намъ, что ихъ можетъ понять простая, неразвитая женщина. Иначе вышло бы, если бы Христосъ раскрылъ ихъ фарисеямъ и книжникамъ; тогда эти истины не могли бы получить съ перваго раза такой прочности и твердости. Онѣ здѣсь предлагаются просто, а простота даже въ умозрѣніяхъ есть первѣйшій признакъ истинности.

Называя Бога *духомъ*, Христосъ не хочетъ этимъ выразить одну безплотность, — безплотность была извѣстна и въ ветхомъ завѣтѣ. Здѣсь не одно отрицаніе плотяности: Бога онъ называетъ духомъ въ смыслѣ абсолютномъ. Сопоставляя эти слова Спасителя съ другими здѣсь же находящимися словами (Іоанн. IV, 25 и 26), нельзя не видѣть, что Онъ этимъ показываетъ и тѣ свойства, по которымъ Онъ имѣетъ отношеніе къ міру и человѣку. И поклоняться Богу духомъ, это значитъ—надобно возвыситься цѣлому человѣчеству въ духовномъ отношеніи, и до того возвыситься, чтобы быть достойнымъ этого Верховнаго духовнаго существа. Онъ разумѣетъ возвышенное развитіе человѣчества умственное и нравственное, чтобы чрезъ это оно сдѣлалось достойнымъ сначала своего человѣческаго достоинства, и затѣмъ уже—Божества.

Поклоненіе истиною: — подъ нимъ надобно разумѣть поклоненіе не только свободное отъ лжи, больше — поклоненіе умомъ, т. е. когда человѣческій разумъ въ своихъ стремленіяхъ къ Богу достигъ такой степени знанія, что болѣе или менѣе прямо и непосредственно касается самой истины; находя полное удовлетвореніе своимъ высшимъ стремленіямъ,

онъ тогда поклонялся бы Богу, отъ Котораго получаетъ это знаніе. Знаніе есть великая сила. Мы въ самомъ ученіи христіанскомъ находимъ указаніе на то, что наша вѣра разовьется *до видѣнія*. Нужно замѣтить, что недостатокъ въ человѣкѣ религіозности, вѣры, — все это имѣетъ мѣсто только тамъ, гдѣ нѣтъ знанія, а гдѣ есть знаніе, тамъ не можетъ быть ни сомнѣнія, ни невѣрія, отвергающаго существо религіи. Что это за знаніе? Ученики Христа въ развитіи ученія главнымъ образомъ проповѣдывали вѣру, стало быть, какъ бы не то, что мы разумѣемъ подъ знаніемъ. Тѣмъ не менѣе вѣра евангельская сама въ себѣ заключаетъ зародышъ этого знанія, не того знанія, что мы разумѣемъ въ смыслѣ безусловнаго соглашенія; вѣра въ смыслѣ безусловнаго соглашенія переходитъ въ суевѣріе. Нѣтъ, — знаніе, зародышъ котораго скрывается въ самой вѣрѣ христіанской, есть то *видѣніе*, которое открываетъ намъ высокіе предметы, указываетъ предметъ и цѣль, къ которымъ долженъ стремиться человѣкъ, это есть созерцаніе Того, Кому долженъ поклоняться человѣкъ всѣмъ существомъ своимъ. Съ другой стороны, поклоненіе Богу истиною не исключаетъ и того знанія, которое принадлежитъ человѣку въ кругу естественныхъ предметовъ; ибо умъ человѣческій, изслѣдуя естественные предметы, имѣетъ стремленіе къ безконечной вѣчной истинѣ. Этимъ Христосъ даетъ понять, что наши естественныя познанія имѣютъ и должны имѣть цѣлію эту безконечную истину. Такое знаніе не можетъ быть недостойно Бога, а слѣдовательно должно имѣть и моральное значеніе. И вотъ фактъ, подтверждающій это:—великіе люди были и людьми религіозными...

Наконецъ, Христосъ заключаетъ свою бесѣду съ самарянкой тѣмъ, что поклоненіе Богу духомъ и истиною относитъ къ будущему времени, ко всѣмъ послѣдующимъ вѣкамъ. Это показываетъ, что истины, которыя Онъ раскрываетъ въ бесѣдѣ, принадлежатъ всему человѣчеству всѣхъ временъ. Съ другой стороны, мы усматриваемъ отсюда, что пониманіе людьми этихъ истинъ и въ настоящее время еще далеко не совершенно.

II.

Между выраженіями, въ которыхъ Христосъ характеризуетъ Себя, есть такое, гдѣ Онъ приписываетъ Себѣ «жизнь въ Самомъ Себѣ», и это выраженіе о жизни Онъ сопоставляетъ съ выраженіемъ о жизни Отца: *якоже Отецъ имать животъ въ Себѣ, тако даде и сынови животъ имѣти въ Себѣ* (Іоанн. V, 26). Такое сопоставленіе показываетъ, что жизнь, какую Онъ приписываетъ Себѣ, надлежитъ понимать въ смыслѣ не совсѣмъ обыкновенномъ.

Имѣть жизнь въ себѣ самомъ—значитъ имѣть жизнь независимую, — жизнь, которая развивается сама по себѣ, по своимъ внутреннимъ побужденіямъ, и въ себѣ же самой имѣетъ цѣли своего развитія. Такая жизнь для насъ и недоступна и не совсѣмъ даже удобопонятна; потому что самую богатую, самую дѣятельную жизнь, которая не выходитъ изъ уровня человѣческой жизни, нельзя назвать жизнію самой въ себѣ. Наша дѣятельность и жизнь отъ начала до конца подчинены самымъ разнообразнымъ и многосложнымъ условіямъ. Первая и высшая сила человѣческаго духа есть умъ; но и онъ, какъ бы ни былъ силенъ и возвышенъ надъ условіями, нуждается во внѣшнихъ побужденіяхъ, и безъ этихъ побужденій самый геніальный умъ можетъ остаться неразвитымъ. А другія человѣческія силы и способности, напр. чувство, еще болѣе подвержены зависимости отъ этихъ условій. Даже гдѣ наша жизнь по видимому совершенно независима, и тутъ она не можетъ назваться жизнію самой въ себѣ, тутъ есть внутренніе законы и масштабы, которыхъ избѣжать мы не можемъ. Слѣдовательно Іисусъ Христосъ когда говоритъ, что имѣетъ жизнь въ Самомъ Себѣ, поставляетъ Себя выше всѣхъ людей. Что же это за жизнь?

Этотъ вопросъ рѣшить не трудно, если мы обратимъ свое вниманіе на внутреннюю жизнь Христа, какъ раскрывалась она въ мірѣ во время Его земной жизни. Эта жизнь

не подлежала обыкновеннымъ условіямъ дѣятельности человѣка. При самомъ началѣ своей земной жизни, когда духовныя силы обыкновеннаго человѣка едва только начинаютъ обнаруживать нѣкоторые проблески, Христосъ высказываетъ, что эти силы дѣйствуютъ въ Немъ независимо и сами по себѣ. Для этого стоитъ только припомнить Его бесѣду въ храмѣ, когда Онъ говоритъ, что у Него нѣтъ отношеній семейныхъ и общественныхъ, и что Онъ пришолъ исполнить только волю Небеснаго Отца. Іисусъ Христосъ—это безграничный умъ, который обнимаетъ собой всѣ судьбы человѣческія,—судьбы настоящія и будущія, и не внѣшнія только, но судьбы духовныя и нравственныя, которыя болѣе, нежели другія судьбы, подлежатъ неопредѣлимымъ условіямъ. Іисусъ Христосъ — это безграничная сила чувства, которая возвышается надъ всѣми условіями,—это безграничная сила духа, которая въ Его Лицѣ хочетъ обнять все человѣчество всепримиряющею и всепрощающею любовію,—это безграничная сила воли, которая все подчиняетъ себѣ, къ чему ни прикоснется:—все это показываетъ, что эта жизнь совершенна, что она есть жизнь сама въ себѣ. — Смотря на Христа со стороны, мы можемъ видѣть, что не Его жизнь опредѣляется внѣшними обстоятельствами, а напротивъ внѣшнія обстоятельства опредѣляются Его жизнію. Даже можемъ видѣть, что внѣшнія обстоятельства для Него вовсе какъ бы не существуютъ. Онъ дѣйствуетъ, какъ еслибы этихъ обстоятельствъ и не было; Его жизнь была совершенна и полна сама въ себѣ.

Если такимъ образомъ жизнь Христа внутренняя, духовная, представляется въ такой независимости, въ такой полнотѣ и силѣ, то, конечно, по самому послѣдовательному закону мышленія, мы можемъ придти къ такому заключенію, что эта жизнь не могла не возвышаться и надъ условіями физическими; ибо невозможно представить, что предъ такой неограниченной силой должны имѣть какое нибудь значеніе силы физическія. Отсюда уже понятно и то, чѣмъ заключилась жизнь

этого Лица, т. е. понятно Его воскресеніе; узамъ смерти эту жизнь невозможно было удержать. Далѣе понятно и то, что такая полнота и сила жизни, какъ скоро приходила она въ соприкосновеніе съ жизнію другихъ людей, то не могла въ нихъ не отражаться, не могла не быть источникомъ жизни для другихъ людей. Почему онъ и говоритъ: *якоже Отецъ воскрешаетъ мертвыя и живитъ, тако и Сынъ, ихъ же хощетъ, живитъ* (Іоанн. V, 21). По ближайшей связи обстоятельствъ—эти слова относятся къ тѣмъ исцѣленіямъ отъ смертныхъ болѣзней, которыя записаны въ Евангеліи, и прежде всего къ заочному исцѣленію сына царедворцева и разслабленнаго, 38 лѣтъ страдавшаго. Но, само собою разумѣется, эта жизнь могла дѣйствовать и не однимъ непосредственнымъ физическимъ путемъ,—она дальше должна была простираться, и мы видимъ это при малѣйшемъ соприкосновеніи Христа съ другими людьми; одно слово Его располагаетъ къ Нему; безъ всякаго приготовленія люди бросаютъ все и идутъ вслѣдъ за Нимъ, не давая себѣ въ томъ никакого отчета. Потомъ это же дѣйствіе Его безграничной силы видно и изъ того, что довольно было одного слова Его всепрощающей любви, чтобы обратить отчаяннаго грѣшника на истинный путь жизни... Эти и подобные случаи показываютъ, какъ обильно жизнь истекала изъ этой Личности въ жизнь другихъ людей.

Можно даже сказать болѣе,—эти случаи показываютъ еще только зародыши того развитія этой безграничной жизни, какую Іисусъ Христосъ принесъ въ человѣчество. Если мы обратимъ вниманіе на нравственныя дѣйствія Его ученія, Его жизни, то можемъ вполнѣ понять выраженіе: *Отецъ Мой воскрешаетъ мертвыя и живитъ, и Сынъ, ихъ же хощетъ, живитъ.* Жизнь, которую Христосъ ввелъ въ человѣчество,—эта жизнь духа, въ противоположность плоти, жизнь отрѣшонная отъ грубой вещественности умѣетъ возвышаться надъ неизбѣжными условіями человѣческой жизни. Эта жизнь идей, въ противоположность жизни въ образахъ, постоянно развивается въ своихъ потокахъ со времени появленія христіан-

ства. Эту жизнь мы можемъ видѣть во всѣхъ отдѣлахъ умственной дѣятельности — и въ исторіи, философіи и въ естествознаніи. Да и само человѣчество, независимо отъ своего развитія, съ христіанствомъ пріобрѣло, такъ сказать, идею жизни для себя. Трудно понять, какую идею человѣчество развивало до Христа. Оно представляетъ отрывочныя явленія: — все въ немъ берется, уничтожается и въ заключеніи ничего нѣтъ. Но со временъ Христа человѣчество предноситъ въ себѣ и предъ собою идею, хоть вначалѣ не ясную, неразвитую, но такую, присутствіе которой неоспоримо. Эта идея служитъ основнымъ началомъ жизни человѣчества. Эта идея незамѣтнымъ образомъ связываетъ всѣ по видимому отрывочныя стороны человѣчества, она всѣ ихъ старается соединить въ одно цѣлое: это — одна струя, которая протекла въ человѣчество изъ той жизни, которую Христосъ принесъ на землю въ Своемъ Лицѣ, и эта струя показываетъ, какъ неисчерпаемъ былъ источникъ ея во Христѣ.

Не можемъ не видѣть и другой струи, которая протекаетъ чрезъ все человѣчество и не ограничивается ни мѣстомъ, ни временемъ: — это жизнь чувства, которая выразилась въ Христѣ въ безграничной любви. Нечего говорить о томъ, — какъ эта любовь мало была извѣстна до-христіанскому міру и стало быть ею мы обязаны только Христу. И это начало, которое въ первые вѣка христіанства было особенно живо, какъ новорожденное, впослѣдствіи заглохло и подавлено въ человѣчествѣ; но что она, любовь, живуча въ человѣчествѣ, видно изъ слѣдующаго: когда люди при свѣтѣ просвѣщенія стали углубляться въ христіанство, то замѣтили, что эта-то струя и есть въ христіанствѣ основная сторона. Враждебныя христіанству силы, не смотря на борьбу, не отвергаютъ этого коренного начала жизни христіанства.

Еще струя — это начало свободы — простой, духовной, — свободы не отъ внѣшнихъ узъ, но внутренней, основанной на достоинствѣ человѣка, возрожденнаго въ христіанствѣ. И только тогда она есть у человѣка, когда онъ живетъ согласно

съ основнымъ началомъ христіанства. Истина сдѣлалась первоосновнымъ камнемъ въ пересозданіи человѣчества, любовь—связующимъ элементомъ. До какой степени понятіе о свободѣ легло началомъ жизненнымъ и животворнымъ, объ этомъ свидѣтельствуетъ исторія христіанскихъ народовъ. Ничему другому, какъ ученію Іисуса Христа обязаны народы своей идеею о свободѣ, которая въ настоящее время болѣе и болѣе входитъ въ сознаніе государствъ. А что чувство свободы имѣетъ и должно имѣть мощное вліяніе на жизнь человѣчества,—само собою понятно.

Эти главныя струи жизни, протекшія въ человѣчество изъ жизни Христовой, служатъ въ свою очередь источниками другихъ токовъ, которые разливаются въ человѣчествѣ болѣе и болѣе и которые современемъ должны обхватить его и совершить его полное обновленіе. Конечно, какъ это не могло совершиться въ теченіе двухъ тысячелѣтій, такъ, можетъ быть, пройдутъ еще многіе вѣка, но эти жизненныя идеи осуществятся. Такъ велика была возрождающая сила въ Христѣ! Такая духовная жизнь Спасителя не могла не отразиться и во внѣшней Его жизни, и мы не можемъ не придти къ заключенію, что такая жизнь не можетъ не возвысить человѣка и въ самой Его жизни физической. Человѣчество и въ физическомъ отношеніи не можетъ остаться въ своемъ прежнемъ видѣ. Въ самомъ дѣлѣ, осматривая эти второстепенные токи, мы не можемъ не придти къ мысли: не можетъ быть, чтобы человѣчество, возвышенное до такой степени духовно, осталось навсегда въ томъ стѣсненномъ положеніи, которое опредѣляется для него естественнымъ или физическимъ ходомъ вещей. И дѣйствительно, эта жизнь, которую далъ Ему Отецъ, до того дойдетъ, что и мертвые воскреснутъ. Въ самомъ дѣлѣ, этотъ безгранично развивающійся духъ жизни въ человѣчествѣ, при благопріятныхъ условіяхъ, не можетъ не возвыситься надъ физическими условіями; онъ, какъ скоро проникнетъ въ человѣчество вполнѣ, не можетъ не подчинить себѣ и законовъ смерти. Нельзя думать, что

это случится только въ отдѣльныхъ явленіяхъ, какъ это было многократно при жизни Іисуса Христа; эти частные случаи воскрешенія мертвыхъ должны были только служить доказательствами присутствія во Христѣ всеживотворящей силы. Воскрешенные Имъ опять умерли, — это знакъ, что для нескончаемой жизни потребно благопріятное воздѣйствованіе и со стороны міра физическаго,—чтобы въ самой природѣ не было мѣста для смерти;—а для этого должна наступить особая эпоха, которую Христосъ относитъ къ концу міра. Но что это за эпоха? Объ этомъ скажемъ въ другой разъ.

Продолжая разсматривать рѣчь, которую велъ Христосъ съ іудеями, находимъ, что «жизнь въ самомъ Себѣ» Онъ соединяетъ съ особеннымъ фактомъ, который Онъ выражаетъ словомъ «судъ»:—*Отецъ бо не судитъ никомуже, но судъ весь даде Сынови* (Іоанн. V, 22). Это сопоставленіе понятій указываетъ на то, что судъ до пришествія Христа былъ судъ смерти: «смертію умрете», было сказано; а Спаситель хочетъ сказать, что Его судъ будетъ судомъ не смерти, а жизни.

III.

Мы въ прошлый разъ остановились на томъ, какъ Іисусъ Христосъ приписываетъ Себѣ право суда надъ цѣлымъ человѣчествомъ,—право, которое простирается не только на настоящую участь человѣка, но и на самую отдаленную его будущность, на цѣлую вѣчность,—и даетъ такой видъ, что отселѣ Отецъ не судитъ никого, но весь судъ отдалъ Сыну.

Почему и на какомъ основаніи это право утверждаетъ за Собою Іисусъ Христосъ? Основаніе этому праву Онъ выражаетъ самымъ необыкновеннымъ образомъ. — Отецъ, говоритъ Онъ, отдалъ весь судъ Свой Сыну потому, что Онъ *Сынъ человѣческій;* не говоритъ, что Онъ Сынъ Божій, а *Сынъ человѣческій!* Такое необыкновенное сочетаніе понятій требуетъ особеннаго объясненія и надобно замѣтить, что здѣсь выра-

жается одна изъ глубочайшихъ истинъ евангелія. Судъ прежде всего предполагаетъ законъ, опредѣляющій, что должно дѣлать и чего нельзя дѣлать, и приложеніе этого закона къ дѣятельности, что на языкѣ человѣческомъ называется «правдой». Понятіе о судѣ и правдѣ весьма важно для человѣка, потому что отъ нихъ зависитъ не только жизнь внутренняя и внѣшняя, но и понятія человѣка о самомъ добрѣ и злѣ. Конечно, человѣкъ, какъ существо разумное и нравственное, долженъ былъ бы самъ изъ себя развить эти понятія; потому что въ себѣ самомъ онъ носитъ эти начала суда и правды,— онъ изъ себя долженъ былъ бы развить и понятія о судѣ и правдѣ и способы приложенія этихъ понятій къ жизни. Но настоящему оно такъ и есть: мы видимъ изъ исторіи человѣчества, какъ оно постепенно развиваетъ изъ себя эти понятія и само опредѣляетъ судъ надъ собой. Въ этомъ—весь смыслъ исторіи. И конечно, будущія племена чѣмъ болѣе будутъ развивать эти понятія, тѣмъ болѣе будутъ устанавливать судъ надъ собой и тѣмъ болѣе будетъ развиваться самостоятельность нравственной жизни; но такое самовоспитаніе человѣчества не можетъ не быть продолжительнымъ и требуются цѣлыя тысячелѣтія, чтобы дойти до совершеннаго, неизмѣннаго понятія о добрѣ и злѣ, и составить правильное понятіе о судѣ. Съ другой стороны, не смотря на саморазвиваемость суда, человѣкъ все-таки не можетъ обойтиться безъ внѣшняго руководства, которое или давалось бы извнѣ, или помогало бы развитію понятій изъ самого себя. И въ исторіи человѣчества мы видимъ, что законъ и судъ даются отвнѣ: само собой разумѣется, что этотъ судъ или эта правда, опредѣляющая понятія о добрѣ и злѣ и прилагающая ихъ къ жизни и дѣятельности, не могли ни откуда выдти, какъ изъ того же источника, изъ котораго возникла и вся жизнь. Но въ Верховномъ Существѣ человѣкъ видѣлъ идеалъ, по которому долженъ былъ составить самое понятіе о судѣ и правдѣ. Такъ мы видимъ это и въ исторіи... Это безконечное существо, идеалъ всякаго совершенства, не можетъ ничего иного требо-

вать отъ человѣка, какъ такого совершенства, которое было бы отображеніемъ его совершенствъ; этотъ идеалъ не могъ выразиться иначе, какъ требованіемъ, чтобы человѣкъ былъ достоинъ этого совершенства: *святи будите, якоже Азъ святъ есмь* (1 Петр. I, 16); этотъ идеалъ долженъ требовать не меньше, сколько въ себѣ заключаетъ, а въ немъ заключается безконечное совершенство. Но понятно, такому идеалу, такому требованію не можетъ въ скоромъ времени соотвѣтствовать дѣйствительное положеніе человѣка. Не говоря уже о естественныхъ несовершенствахъ человѣка, которыя могли устраняться и сглаживаться только постепенно—во времени, не говоря уже объ этомъ, даже понятіе о свободѣ человѣка должно было нерѣдко приходить къ полному затемненію. Вслѣдствіе этого необходимо должно было обнаружиться разнорѣчіе между высшею правдою и жизнію, и это разнорѣчіе поражаетъ насъ въ жизни человѣчества на каждомъ шагу; мы не можемъ не поражаться этимъ разнорѣчіемъ, мы не можемъ даже не спрашивать: зачѣмъ дается такой законъ, который не выполнимъ? Но, говорю,—это необходимо; почему?—потому, что источникъ, изъ котораго законъ проистекаетъ, не можетъ дать другаго закона, который не соотвѣтствуетъ его достоинству, онъ не можетъ допустить, чтобы человѣкъ дѣлалъ что нибудь недостойное его. Съ другой стороны можно сказать,—внѣшній законъ долженъ быть не чѣмъ инымъ, какъ выраженіемъ внутренняго закона; слѣдовательно внѣшній законъ долженъ отражать этотъ внутренній законъ, содѣйствовать тому, чтобы этотъ послѣдній болѣе и болѣе приходилъ въ сознаніе. Такимъ образомъ мы видимъ, что этотъ законъ не смотря на то, что происходитъ изъ верховнаго источника, оканчивался для человѣка смертію: *смертію умрете*, сказано было ему въ самомъ началѣ, и—*смертію умрете*—постоянно повторялось впослѣдствіи. И это необходимо и неизбѣжно потому съ одной стороны, что человѣкъ недостаточно утвердился для того, чтобы могъ выполнить этотъ законъ, а съ другой—вслѣдствіе неизбѣжнаго разнорѣчія между жизнію

и идеаломъ, откуда ничего не можетъ выйти, кромѣ упадка жизни чрезъ смерть. Такимъ образомъ естественно, что законъ угрожалъ человѣку смертію на каждомъ шагу. И мы видимъ, что правда, которая дѣйствовала на основаніи этого закона, выражалась ничѣмъ другимъ, какъ смертію: то цѣлое человѣчество истребляется потопомъ, то цѣлые народы исчезаютъ, то цѣлые города сожигаются; наконецъ этотъ законъ до того сталъ усиливаться и дѣйствовать неотразимо, что человѣкъ самъ шолъ на встрѣчу этой судьбѣ. Словомъ сказать, въ цѣлой судьбѣ человѣчества ничего не видимъ, кромѣ смерти. Смерть идетъ по всѣмъ отраслямъ жизни. Посмотримъ на искусство, на философію, науку,—все это поражается какимъ-то отсутствіемъ жизни,—того, чтó оживляло бы человѣчество; печать смерти лежитъ на всемъ. По естественному порядку такой ходъ исторіи человѣчества не могъ кончиться ничѣмъ другимъ, какъ всеобщею и окончательною смертію всего человѣчества; однакожъ этого не должно было быть, потому что законъ жизни все-таки оставался во глубинѣ человѣка и такъ крѣпко и твердо, что, не смотря ни на что, эти частные случаи смерти не могли истребить въ немъ этого закона жизни: начало жизни оставалось въ немъ неизмѣнно. Такъ оно и должно быть, потому что человѣчество произошло изъ начала жизни, которое не имѣетъ начала, не имѣетъ и конца. Слѣдовательно для дальнѣйшаго развитія жизни человѣчества нужно было опредѣлить судъ и правду на другихъ началахъ, чтобы не было разнорѣчія, чтобы человѣчество не находилось въ вѣчной борьбѣ между жизнію и смертію. Это новое начало жизни, эти—«судъ» и «правда»—должны были произойти нѣкоторымъ образомъ изъ другаго источника или изъ того же, но другимъ путемъ. Въ самомъ дѣлѣ, если этотъ внѣшній законъ и судъ будемъ разсматривать не въ его источникѣ, а въ содержаніи, въ самомъ существѣ его, то не можемъ не замѣтить слѣдующей особенности: этотъ внѣшній законъ состоитъ изъ разнаго рода предписаній нравственныхъ, правилъ и требованій; эти требованія облечены въ различ-

ныя формы, но содержаніе ихъ имѣетъ характеръ какой-то матеріальности. Такъ оно и должно быть, потому что этотъ законъ и эта правда шли извнѣ, а не изнутри; этимъ объясняется и то, что этотъ внѣшній законъ, простираясь на внѣшнюю жизнь, простирался и на внутреннюю, но не достигалъ до глубины человѣческаго духа. Вотъ если бы этотъ законъ могъ воздѣйствовать, проникнуть въ самую глубину духа, тогда вышло бы совершенно другое. И, странно, этотъ законъ, опредѣлявшій главнымъ образомъ внѣшнія стороны человѣка, какъ будто вовсе не хотѣлъ касаться его духовной стороны, какъ будто не прозрѣвалъ сущности, не предполагалъ, что человѣкъ, нарушающій правила, можетъ быть гораздо лучше въ духѣ своемъ. Но для того, чтобы такая *правда* была основана, для этого нужно было, чтобы она шла инымъ путемъ, возникла изъ самой среды человѣчества, чтобы, заключая въ себѣ высшія нравственныя требованія, она очень хорошо знала, что̀ такое духъ человѣческій и что̀ такое его внутренняя жизнь. А для этого правда должна была возникнуть изъ среды жизни человѣка. И вотъ объясненіе на то, что говоритъ Іисусъ Христосъ: *Отецъ не судитъ никомуже, но судъ весь даде Сынови*, потому что Онъ — *Сынъ человѣческій*, *и область даде Ему и судъ творити, яко Сынъ человѣчь есть* (Іоан. V, 27). Мысль такая. Отецъ какъ бы говоритъ Сыну: «Мой судъ и Моя правда тяжелы для человѣка, Мой судъ не ведетъ къ добру,—онъ не выполнимъ для человѣка, Моя правда не можетъ имѣть иного послѣдствія, какъ только смерть его; но такъ какъ Ты принимаешь на Себя жизнь человѣческую, можешь войти во внутреннюю жизнь человѣка и отразить ее въ Себѣ, то вслѣдствіе этого я предоставляю Тебѣ и судъ надъ человѣкомъ; суди его не со стороны высшей правды, а соотвѣтственно его потребностямъ и нуждамъ».

Вотъ гдѣ вся глубина и вся великость идеи всемірнаго искупленія. Если мы будемъ смотрѣть на это съ указанной нами сейчасъ точки зрѣнія, то поймемъ, что правда и судъ не могутъ ограничиться одною внѣшнею стороною человѣка;

т. е. судъ не можетъ быть совершенъ тогда, когда онъ разсматриваетъ одинъ внѣшній фактъ жизни человѣка, потому что за этимъ фактомъ всегда стоитъ самъ человѣкъ. Истинный судъ будетъ тотъ, который судитъ не факты взятый отдѣльно, но и самую личность; истинный судъ не тотъ, который знаетъ прилагать судъ въ факту, но тотъ, который знаетъ сколько законъ съ одной стороны, столько же съ другой стороны сердце человѣческое. Въ сердцѣ человѣческомъ есть такіе факты, которые могутъ оправдывать человѣка, не смотря на его дурные внѣшніе факты, и на оборотъ. Что въ этомъ случаѣ мы не ошибаемся о судѣ, который Іисусъ Христосъ приписываетъ Себѣ надъ человѣкомъ, мы видимъ изъ исторіи самого Христа:—какимъ образомъ этотъ Судья, видя предъ Собой явную преступницу, взятую на мѣстѣ преступленія, видя все, заставляющее приложить къ ней всю силу закона, — какимъ образомъ этотъ судья въ тоже время и не оправдываетъ преступницу, и извиняетъ и прощаетъ ее? Не такъ фарисеи; они съ своей точки зрѣнія ничего не видѣли здѣсь, какъ только одинъ внѣшній фактъ, они осудили ее на побіеніе камнями и они были съ своей стороны справедливы. Истинный судья не тотъ, кто судитъ фактъ, а тотъ, кто знаетъ сердце человѣческое. Іисусъ Христосъ постигалъ человѣка; человѣкъ, не смотря на непривлекательныя свои внѣшнія стороны, по внутренней жизни можетъ быть очень высокъ; притомъ фактъ внѣшній никоимъ образомъ не можетъ выражать цѣлаго человѣка; человѣкъ внутри себя можетъ быть выше собственныхъ своихъ поступковъ, природа его души всегда будетъ превосходить размѣры внѣшнихъ фактовъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ мы видимъ, что Іисусъ Христосъ право суда соединяетъ въ Себѣ съ тою полнотою жизни, которую Онъ приписалъ Себѣ, по которой Его судъ является не судомъ смерти, а судомъ жизни: Отецъ не судитъ никого, но Свой судъ весь отдалъ Сыну. *И слушаяй словесе Моего*, говоритъ Спаситель, *и вѣруяй Пославшему Мя, имать животъ вѣчный* (Іоан. V, 24). Это значитъ, что та полнота жизни, которую носитъ въ Себѣ

Іисусъ Христосъ, изъ Него переходитъ въ жизнь человѣчества и приноситъ съ собой ту живительную и животворную силу, которая возвышаетъ духъ человѣка до такой степени, что онъ получаетъ возможность стать выше всѣхъ условій, которыя влекутъ его къ злу; это значитъ, что внутренняя духовная жизнь Іисуса Христа можетъ и должна развиться до такой степени въ человѣчествѣ, что дастъ послѣднему силы стремиться къ добру и содѣлаетъ его господиномъ надъ самимъ собой,—и какъ прежде всякое нарушеніе закона вело неизбѣжно къ смерти, такъ теперь случайное нарушеніе закона можетъ привести къ жизни: *и на судъ не пріидетъ, но прейдетъ отъ смерти въ животъ.*

IV.

Когда Іисусъ Христосъ въ назаретской синагогѣ раскрылъ книгу пророка Исаіи, то прочиталъ: *Духъ Господень на Мнѣ: Его же ради помаза Мя благовѣстити нищимъ, посла Мя исцѣлити сокрушенныя сердцемъ: проповѣдати плѣненнымъ отпущеніе и слѣпымъ прозрѣніе: отпустити сокрушенныя въ отраду: проповѣдати лѣто Господне пріятно* (Лук. IV, 18 и 19). Это мѣсто изъ евангелія можетъ служить самой лучшей характеристикой Его собственной Личности и Его миссіи. Онъ является другомъ и благодѣтелемъ человѣчества. Мѣсто изъ пророка Исаіи, случайно или неслучайно открывшееся, изображаетъ страданія человѣчества, и такъ какъ эти страданія лежатъ въ основѣ всей жизни человѣчества, то можно представить, до какой степени широка и глубока душа этого Лица, готовая обнять всѣ стороны страданій человѣчества,—какая у Него сила духа, чтобы посвятить себя дѣлу—служить человѣчеству, и какое самоотверженіе, чтобы не подавляться всею тяжестію этихъ человѣческихъ немощей. Надобно еще вспомнить—какой взглядъ господствовалъ въ тѣ времена на разныя страданія человѣка, чтобы понять необычайность миссіи; извѣстно, что тогда вся-

кое страданіе было знакомъ отверженія человѣка, возбуждая презрѣніе къ страждущему.

За симъ самъ собою представляется вопросъ: какимъ образомъ Іисусъ Христосъ хочетъ избавить человѣчество отъ страданій? Само собою понятно, что это избавленіе нужно понимать не какъ внѣшнее избавленіе отъ внѣшнихъ скорбей,— такое избавленіе было бы избавленіемъ не отъ всѣхъ скорбей. Нельзя представить жизни человѣчества ни въ какое время, когда бы она была свободна отъ всяческихъ скорбей; никакая наука до сихъ поръ еще не нашла способа для того, чтобы избавить человѣчество отъ его страданій; они—своего рода законъ, который лежитъ въ глубинѣ природы человѣческой. Слѣдовательно, когда Іисусъ Христосъ изображаетъ свою миссію такъ, что Онъ пришолъ освободить человѣчество отъ его страданій, это заставляетъ насъ отыскать другую точку зрѣнія на этотъ предметъ. Въ самомъ выраженіи пророка Исаіи: *посла Мя исцѣлити сокрушенныя сердцемъ*, показывается, что здѣсь должно разумѣть не одно внѣшнее освобожденіе отъ внѣшнихъ страданій, а основной законъ, лежащій въ глубинѣ человѣческой жизни. Эта мысль наводитъ на особенныя стороны предмета, которыя имѣлъ въ виду Христосъ. И мы видимъ, когда Онъ осуществлялъ свою миссію,—миссію избавленія отъ страданій, то никогда не ограничивался одними внѣшними сторонами, но всегда при этомъ соединялъ и внутреннія стороны. Словомъ сказать, здѣсь идетъ рѣчь о страданіяхъ человѣчества преимущественно моральныхъ. Если даже будемъ смотрѣть на страданія, какъ на обстоятельства, касающіяся какбы одной внѣшности, то увидимъ, что и въ этомъ случаѣ они имѣютъ моральный характеръ уже потому, что всегда страдаетъ нравственное существо, которое не можетъ страдать внѣшне, не страдая внутренно, и самый опытъ свидѣтельствуетъ, что страданія отъ внѣшнихъ болѣзней всегда соединяются болѣе или менѣе съ моральными причинами, такъ что эти причины предполагаются страданіями; нравственныя поврежденія приводятъ че-

ловѣка къ внѣшнимъ несчастіямъ—нищетѣ напр., а нищета къ такимъ дѣйствіямъ нравственнымъ же, которыя несообразны съ достоинствомъ человѣка. Во внѣшнихъ страданіяхъ всегда есть сила, отъ которой главнымъ образомъ зависитъ ихъ тяжесть. Эта сила — сила моральная, это — то глубокое чувство, по которому человѣкъ сознаетъ себя какъ будто несправедливо страждущимъ, которое тяготитъ его и заставляетъ признавать, что внѣшнія страданія дѣйствуютъ неотразимо на его внутреннюю моральную сторону, которое убиваетъ въ немъ духъ, отнимаетъ самодѣятельность; эта-то моральная сила внутреннихъ страданій человѣчества придаетъ особенную тяжесть его внѣшнимъ страданіямъ; это—ядъ, сокрытый во всѣхъ внѣшнихъ страданіяхъ. То или другое внѣшнее страданіе еще можно было бы перенести благодушно, но эта внутренняя сила и малыя страданія дѣлаетъ невыносимыми. Къ этому нужно прибавить и то, что эти неизбѣжныя условія жизни человѣческой—страданія всегда какъ будто унижаютъ человѣка въ глазахъ другихъ людей, справедливъ или несправедливъ этотъ взглядъ самъ по себѣ — это другой вопросъ. Но несомнѣнно то, что такое понятіе существуетъ, человѣкъ чѣмъ больше подавленъ несчастіями, тѣмъ больше въ своихъ глазахъ и въ глазахъ других теряетъ свое достоинство. Вотъ эта-то моральная основа страданій человѣчества, этотъ-то ихъ внутренній характеръ, эта-то внутренняя сила ихъ и составляетъ предметъ миссіи Спасителя.

Какимъ образомъ, спрашивается, при такихъ условіяхъ могло быть освобождено человѣчество? Ясно, что при этихъ условіяхъ человѣкъ могъ освободиться отъ своихъ несчастій въ жизни не иначе, какъ если будетъ отнятъ этотъ нравственный характеръ отъ его страданій, если будетъ подавлена эта внутренняя сила, словомъ сказать, когда онъ удалитъ отъ себя эту нравственную почву, на которой возрастаютъ бѣдствія человѣка. Ясно, никакой человѣческій умъ разрѣшить этой задачи не могъ и не можетъ. Этотъ вопросъ

можно рѣшить только перестроивши всю жизнь человѣка, преобразовавши, такъ сказать, человѣка; надобно, чтобы человѣкъ нравственною силой сталъ выше этихъ условій жизни; въ такомъ только случаѣ они дѣйствительно могутъ потерять всю ядовитую свою силу и свои жестокія для него послѣдствія. Далѣе нужно признать, во первыхъ, что при такихъ условіяхъ человѣческой жизни, надъ послѣднею тяготѣетъ какой-то законъ, который требуетъ, чтобы жизнь человѣка не иначе шла, какъ подъ такими условіями, т. е. что это законъ какой-то правды, которая требуетъ отъ человѣка, чтобы онъ страдалъ, потому что условія, подъ которыми онъ живетъ, заставляютъ его страдать и не страдать онъ не можетъ. Во вторыхъ, нужны такія моральныя силы, которыя бы возвышали его надъ внѣшними условіями; но для этого не нужно перестроивать жизни человѣка по той причинѣ, что перестроить такъ нельзя. Слѣдовательно, если является лицо, которое хочетъ помочь въ этомъ отношеніи человѣчеству и помочь дѣятельнымъ образомъ, это лицо должно выполнить вышеизложенныя условія; оно должно отнять силу отъ тяготѣющаго надъ человѣкомъ закона, усилить нравственную силу, поставляющую человѣка выше этихъ условій, — однимъ словомъ должно вдохнуть въ человѣка новую жизнь. Опять-таки надобно сказать, напраено мы стали бы отыскивать такое лицо среди людей. Но вотъ мы видимъ, является лицо и беретъ на себя рѣшеніе этой задачи такъ: оно съ одной стороны хочетъ удовлетворить правдѣ, съ другой сообщить человѣчеству новую жизнь—*проповѣдати лѣто Господне пріятно*. Само собою понятно, что Спасителю не иначе можно было удовлетворить этой правдѣ, какъ подъ условіемъ, если Онъ самъ въ Своей личности будетъ выше этого закона,— это высказалъ самъ Спаситель, когда по приведеніи мѣста изъ пророка Исаіи замѣтилъ: *всяко речете ми притчу сію: врачу, исцѣлися самъ* (—23). Естественно было людямъ того времени сказать: «какъ ты можешь избавить человѣчество, когда самъ человѣкъ; не лучше ли тебѣ подумать о себѣ,

чѣмъ брать на себя такое дѣло»? Однакожъ, избавленіе человѣчества, совершонное Іисусомъ Христомъ, было возможно, потому что лично Онъ былъ выше этихъ условій, самъ лично Онъ не подлежалъ суду этой правды; Онъ, удовлетворяя ей, самъ принялъ на Себя страданія, на Свою душу принялъ всю тяжесть всевозможныхъ страданій человѣчества; Его страданія были только внѣшнимъ выраженіемъ тѣхъ страданій, какими внутренно страдалъ Онъ за человѣчество.

Другое условіе для избавленія человѣчества, это — чтобы была вдохнута новая жизнь. Это Іисусъ Христосъ выполнилъ тѣмъ, что дѣйствительно Своимъ ученіемъ и полнотою жизни, которую носилъ въ Себѣ самомъ, провелъ въ человѣчество струю этой новой жизни. Это высказалось въ томъ, что христіанство дало человѣку такія моральныя силы, которыя ставятъ его выше всѣхъ внѣшнихъ условій, — тогда какъ до христіанства это было невозможно и немыслимо. Въ христіанствѣ слѣдующій фактъ общеизвѣстенъ: человѣкъ страдаетъ при самыхъ неблагопріятныхъ условіяхъ, но силой духа своего онъ стоитъ выше собственныхъ страданій. И въ этомъ отношеніи человѣчество чрезъ Іисуса Христа получило дѣйствительную свободу, какъ Онъ прямо выразилъ это, когда сказалъ: *посла Мя отпустити сокрушенныя въ отраду;* надобно разумѣть здѣсь ту высшую моральную свободу, которую ничто не можетъ стѣснить. Отсюда вытекаетъ и тотъ взглядъ на человѣчество, по которому внѣшнія страданія, — какъ бы они ни были велики,—нисколько не уничижаютъ его. Нищій прокармливается крупицами, падающими со стола богатаго; этотъ нищій нисколько не ниже богатаго. Равнымъ образомъ и другой страждущій человѣкъ, какія бы ни были его страданія, — заключенъ ли въ тюрьму, изгнанъ ли, осужденъ ли судомъ иакбы по справедливости,—эти страданія не уничтожаютъ въ немъ человѣческаго достоинства. И очень можетъ быть, человѣкъ, презираемый въ средѣ людей, по силѣ нравственной можетъ быть выше тѣхъ, которые презираютъ его. Такимъ образомъ миссія Іисуса Христа, выражаемая въ томъ,

что Онъ пришолъ *проповѣдати лѣто Господне пріятно*, можно сказать, касается самаго важнаго вопроса въ жизни человѣчества, потому что это—вопросъ о достоинствѣ человѣка.

V.

Послѣ этой бесѣды съ народомъ въ синагогѣ, Іисусъ Христосъ отправился къ озеру Геннисаретскому, и здѣсь на берегу его призвалъ къ Себѣ двухъ апостоловъ, потомъ еще двухъ изъ мытарей (Лук. V, 1 — 11; Марк. I, 16—20). Въ этомъ событіи обращаетъ наше вниманіе прежде всего то, что первые послѣдователи Спасителя, ученики Его, были избраны изъ самаго простаго званія, изъ людей, нравственная жизнь которыхъ была чужда всего искусственнаго. Очень понятно, что самая простота нравовъ, свойственная этого рода жизни, имѣла много привлекательнаго для Іисуса Христа. Въ избраніи Іисусомъ Христомъ учениковъ изъ такой среды можно находить черты, глубоко характеризующія Личность самого Спасителя. Нельзя думать, чтобы ученики Іисуса Христа, эти простыя души, были единственнымъ убѣжищемъ для христіанства; нельзя думать, чтобы религія христіанская не была доступна людямъ образованнымъ; нельзя думать, будто религія христіанская свойственна только неразвитымъ. Правда, есть въ христіанской религіи стороны, которыя болѣе родственны простымъ людямъ; но здѣсь, въ избраніи Іисусомъ Христомъ учениковъ изъ простаго народа, видится другая болѣе широкая причина: исторія показываетъ, что перевороты совершаются посредствомъ простыхъ силъ; какіе бы ни были эти перевороты — гражданскіе, религіозные, или нравственные, всѣ они большею частію совершаются простыми людьми. Цари совершаютъ перевороты, но при этомъ дѣйствуютъ все-таки люди простые. Причину такого явленія отыскать не трудно. Для дѣла великаго, глубоко проникающаго въ жизнь человѣческую, для такого дѣла силы не свѣжія, испорченныя, жизнь искусственная или закоренѣлая въ своихъ застарѣлыхъ понятіяхъ и нравахъ,—такая

жизнь и такія силы не годятся для него; чѣмъ тяжелѣе работа, тѣмъ должны быть свѣжѣе и крѣпче силы. Такимъ образомъ и переворотъ, который Христосъ пришолъ совершить, долженъ былъ совершиться посредствомъ свѣжихъ силъ. И чѣмъ этотъ переворотъ шире, тѣмъ проще и крѣпче должны были быть и избранныя Имъ силы. Такимъ образомъ легко можемъ представить слѣдующее: такихъ силъ Христу нельзя было отыскать среди образованнаго народа, или на вершинахъ жизни гражданской. Въ высшихъ слояхъ общества, современнаго Христу, напрасно были бы поиски за жизнію, полною такихъ силъ; тамъ порча простиралась на все. Если гдѣ жизнь была неиспорчена, то это въ низшихъ слояхъ общества. Потомъ, если будемъ разсматривать самое существо христіанства и тотъ переворотъ, который оно должно было произвести, то увидимъ, что дѣятелями должны были быть люди простые. Здѣсь первое, что̀ представляется, это—глубина ученія. Казалось бы, чѣмъ шире и глубже ученіе, тѣмъ умъ для воспріятія его долженъ быть развитѣе. Но это въ обыкновенныхъ вещахъ. Здѣсь же умъ развитый не могъ воспринять собственно ничего въ первую пору, здѣсь умъ только боролся бы съ христіанствомъ. Мы знаемъ, что въ другое время, при другихъ обстоятельствахъ, умы образованные вели упорную противъ христіанства войну. — Почему же простые умы требовались самымъ существомъ ученія христіанскаго? Потому, что это ученіе отъ тѣхъ, которые хотятъ принять его, требуетъ отъ начала до конца вѣры. Вотъ то начало, котораго не могутъ усвоить умы развитые, а умъ простой легко можетъ воспріять его, ибо онъ не имѣетъ на столько способовъ и средствъ, чтобы бороться съ христіанствомъ. Начало вѣры сродно самымъ простымъ воззрѣніямъ самыхъ простыхъ умовъ. Такъ было не только въ началѣ христіанства, но и въ теченіе всего времени, пока существуетъ христіанство.

Во вторыхъ, что̀ далѣе здѣсь представляется, это—нравственная сторона христіанства. Христіанство заключаетъ въ себѣ такія добродѣтели, какъ смиреніе, кротость, любовь,

самоотверженіе и др. Это такая сторона, которая уму развитому не можетъ быть такъ доступна, какъ уму простому. Образованіе всегда предполагаетъ въ человѣкѣ самоуваженіе и самолюбіе,—а это такія понятія, которыя не легко подчиняются религіознымъ понятіямъ и требованіямъ. Въ низшемъ сословіи въ силу его малыхъ преимуществъ христіанство могло найти удобную почву для себя. Исторія христіанства подтверждаетъ это. Существо христіанства состоитъ въ поклоненіи Богу духомъ и истиною. И это доступно только сердцу простому, только простое сердце можетъ возноситься до той высоты, какой требуетъ христіанство. Напротивъ духъ искусственно развитый не такъ легко можетъ возноситься, — онъ легче и скорѣе обращается къ себѣ самому и ищетъ въ своихъ средствахъ и способахъ рѣшенія вопросовъ жизни. Къ этому нужно прибавить, что христіанская религія по самому своему направленію такова, что ее можно назвать религіею людей бѣдныхъ, незнатныхъ, несчастныхъ, униженныхъ, вообще такихъ людей, которые далеки не только отъ искусственныхъ преимуществъ, но и далеки отъ обыкновенныхъ утѣшеній жизни. Не то это значитъ, что направленіе христіанства исключительное, но самый духъ его таковъ, таковъ внутренній его характеръ, какъ и Самъ Спаситель изобразилъ это, когда представилъ Себя посланнымъ для всѣхъ несчастныхъ въ мірѣ. Мы можемъ вывести теперь и тѣ послѣдствія, которыя отсюда сами собой вытекаютъ, — именно можемъ представить, какъ христіанство обращаясь къ этимъ низшимъ слоямъ общества, къ этимъ простымъ душамъ, этимъ самымъ обращеніемъ поставляло слои общественные на такую высокую степень, на какую никакой умъ, никакой законъ не могъ поставить ихъ. Это было *нравственное возвышеніе* человѣчества. Призваніемъ простыхъ людей къ распространенію христіанства, можно сказать, непосредственно рѣшался вопросъ о жизни общественной. Іисусъ Христосъ этимъ показываетъ, что и простой народъ въ жизни человѣчества долженъ имѣть обширныя права на жизнь нравственную; Онъ показалъ также, что народъ простой можетъ выходить и на

общественную дѣятельность. Можно при этомъ только удивляться, какимъ образомъ эти вопросы, рѣшонные на первыхъ страницахъ Евангелія, стали принадлежностію только нашего времени? Причина этому простая—люди предшествовавшаго времени не озаботились изученіемъ этихъ страницъ Евангелія. Эти страницы постигались только церковію, она съ первыхъ поръ взяла подъ свое покровительство народъ, но потомъ самимъ же народомъ все это было забыто, заброшено и подавлено... Христосъ къ проповѣданію Своего высочайшаго ученія призвалъ простыхъ рыбаковъ. Съ этой стороны разсуждая объ основныхъ чертахъ христіанства, мы можемъ придти къ тому заключенію, что народная масса составляетъ первую его почву, а отсюда—всегда составляла и будетъ составлять всю его силу. И мы видимъ, что масса народная своею нравственною, духовною силою рѣшала самые важные вопросы христіанства. Такъ на первыхъ порахъ, когда церковь была въ бѣдствующемъ положеніи, сила, поддерживающая ее, приходила отъ народа. На вселенскихъ соборахъ находились представители вѣрующаго народа. Знаемъ также, что и при раздѣленіи церквей одинъ народъ противостоялъ ковнямъ папъ и рѣшалъ тогдашніе вопросы. Такъ, переходя къ нашему времени, когда религія христіанская со всѣхъ сторонъ подвергается всевозможнымъ нападеніямъ, видимъ, что всѣ эти нападенія со стороны ли науки, или образованнаго общества, ничего не значатъ предъ народной массой; народъ составляетъ неодолимую силу христіанства. И даже нельзя не улыбнуться, когда видишь, что умъ образованный оказывается на столько наивенъ, что иногда одною книгою хочетъ уничтожить христіанство. Если бы даже всѣ образованные умы сомкнулись въ одну нераздѣльную армію съ цѣлію идти на церковь, тогда съ другой стороны вовстанутъ неисчислимыя арміи народа, и эти арміи уничтожатъ первую не оружіемъ науки и даже не физической силой, а побѣдятъ неотразимою нравственною силой. Эта сила въ массѣ во всякомъ случаѣ останется непобѣдимою. Можно предпо-

лагать и даже за вѣрное полагать, что вопросы христіанства, теперь разработываемые наукою, не будутъ рѣшены ни ею, ни умами политическими, но за разрѣшеніемъ ихъ обратятся къ массѣ народной; народъ будетъ призванъ рѣшать эти вопросы, какъ онъ былъ призванъ рѣшать вопросы о раздѣленіи или соединеніи церквей.

Такимъ образомъ то, по видимому очень простое обстоятельство, что Іисусъ Христосъ набралъ Себѣ учениковъ изъ простыхъ людей, если хорошенько анализировать его, оказывается имѣющимъ громадное значеніе.

Указавъ, что Іисусъ Христосъ избралъ Своихъ учениковъ изъ среды самыхъ простыхъ людей, чтобы призвать на великое дѣло силы свѣжія, что эти простыя силы нужны были не для начала только распространенія христіанства, но что, представляя собою массу, онѣ составляютъ внутреннюю нравственную силу христіанства, и что, какъ масса, онѣ противостояли всѣмъ враждебнымъ силамъ христіанства, мы подтвердимъ это исторіей христіанства. Такъ для принятія христіанства тогдашніе образованные народы, римляне, оказались несостоятельными и были призваны малоазійскіе народы, потомъ племена славянскія. Въ настоящее время, когда европейскіе народы, посредствомъ цивилизаціи, свои внутреннія силы болѣе и болѣе подвергаютъ порчѣ, призываются опять свѣжіе народы—въ Китаѣ, гдѣ уже много христіанъ.

VI.

Послѣ того, когда Христосъ избралъ въ Свои ученики рыбарей, на пути замѣтилъ мытаря и призвалъ его къ Себѣ однимъ словомъ (Матѳ. IX, 9—13; Марк. II, 13—17; Лук. V, 27—32). И когда новопризванный принялъ Христа въ свой домъ, весь домъ его былъ наполненъ мытарями. Извѣстно существовавшее въ то время понятіе о мытаряхъ, и понятіе по тому времени справедливое, почему фарисеи не упустили случая и на этотъ разъ упрекнуть Христа. На упреки ихъ

Іисусъ отвѣтилъ, что Онъ пришолъ исцѣлить не праведныхъ, а грѣшныхъ. Такимъ образомъ къ тѣмъ элементамъ, которые положены Имъ въ христіанствѣ, присоединяется новый элементъ: христіанство—это религія для грѣшниковъ, въ немъ призываются къ обновленію силы испорченныя: *не пріидохъ призвати праведныхъ, но грѣшныя въ покаяніе* (Лук. V, 32). Призваніе мытарей не было однимъ внѣшнимъ и случайнымъ фактомъ; въ этомъ фактѣ обнаруживалось, что религія христіанская заключается не въ одномъ догматическомъ ученіи, и не въ однихъ нравственныхъ правилахъ, а въ себѣ самой заключаетъ и моральную силу, которая дѣйствуетъ не только на непросвѣщонный умъ, но дѣйствуетъ и на испорченное сердце. Этой силой она и возрождаетъ. Разсматривая христіанство съ этой точки зрѣнія, находимъ въ немъ новую характеристическую черту, которая въ свою очередь характеризуетъ Личность самого Спасителя.

Обращаясь къ человѣку, религія проникаетъ до самой его глубины, и если находитъ въ немъ такія силы, къ которымъ можетъ привить свои элементы, человѣкъ является новымъ, возрожденнымъ. Безъ сомнѣнія, эта возрождающая сила христіанства сперва заключалась въ Личности Спасителя, наполняла Его, и изъ Него непосредственно дѣйствовала на другихъ. Потомъ эта возрождающая сила заключается въ самомъ существѣ христіанства. Факты обращенія людей къ христіанству подтверждаютъ эту истину. При этомъ все зависитъ отъ того, какъ люди будутъ пользоваться этою силою, на сколько окажутся достойными ея проводниками и какъ будутъ воспринимать ее. Въ чомъ состоитъ эта сила и какъ она проявляется? Этотъ вопросъ, по своей глубинѣ трудный для рѣшенія, рѣшили фарисеи и книжники, сами того не сознавая. Когда Іисусъ бесѣдовалъ съ мытарями, они сказали,—это другъ мытарей и грѣшниковъ — *яко съ мытари и грѣшники ястъ и піетъ* (Марк. II, 16). Этимъ они рѣшили вопросъ. Христосъ есть дѣйствительно другъ грѣшниковъ, и въ глубинѣ христіанства лежитъ это начало, начало дружбы ко всѣмъ грѣшникамъ.

Органъ, посредствомъ котораго дѣйствуетъ возрождающая сила, это—любовь, та любовь, которая была отличительною чертою Спасителя и которая составляетъ основу христіанства. Если бы мы стали анализировать любовь даже по однимъ психическимъ ея свойствамъ, не подводя подъ высшія начала христіанства, то нашли бы, что въ ней та сила, которая дѣйствуетъ на человѣка сильнѣе меча, потому что ея дѣйствія, всегда живительны, становятся неотразимыми, когда присоединяется къ ней элементъ христіанства. Сила любви въ самомъ отъявленномъ грѣшникѣ пробудитъ чувство человѣческаго достоинства. Когда требуютъ отъ грѣшника дѣла труднаго, для выполненія котораго у него не хватаетъ силъ, то отъ этого грѣшникъ дѣлается упрямѣе, потому что онъ видитъ здѣсь одно неосуществимое требованіе. Но когда обращаются къ нему не съ укоромъ, не съ требованіемъ, а съ одною любовію, то очень понятно, если любовь возбудитъ въ немъ чувство собственнаго достоинства и скрывающаяся въ немъ искра новой жизни воспламенится, и такимъ образомъ нѣтъ ничего удивительнаго, если онъ преобразуется и станетъ новымъ человѣкомъ. Какъ въ Личности Христа Спасителя, такъ и въ цѣломъ христіанствѣ, мы видимъ это возвышенное и возвышающее начало человѣчности. Христосъ, когда обращается къ человѣку, прежде всего старается видѣть въ немъ человѣка, его внутреннюю сторону; и на почвѣ человѣчности, своимъ непосредственнымъ вліяніемъ, сѣетъ сѣмена новой, лучшей жизни. Отсюда неизбѣжный выводъ: въ жизни христіанства успѣхи могутъ совершаться и быть совершенны только въ томъ случаѣ, когда со внѣ бываютъ усиленныя воздѣйствія на человѣка, и когда эти воздѣйствія ударяютъ на внутреннюю его сторону,—обращаются къ человѣчности. А отсюда новое заключеніе: Іисусъ показалъ намъ, что въ дѣлѣ нравственнаго возрожденія, которое должно совершать въ мірѣ христіанство, возрождающая сила должна быть обращена не на выдающіяся лица, но на тѣ слои жизни, гдѣ воздѣйствія ея болѣе всего могутъ быть сильны,—это слои простаго народа. Разумѣется, если бы кто изъ со-

временниковъ Христа спросилъ Его:—къ кому удобнѣе обратить такое высокое ученіе, какъ Его, для воспріятія котораго требуются характеры нравственные и возвышенные, какъ не къ лицамъ съ такимъ высокимъ характеромъ?—то Іисусъ, какъ показываютъ Его дѣйствія, отвѣтилъ бы отрицательно! Сила и высота христіанскаго ученія болѣе всѣхъ доступны простому народу. Поэтому, если христіанскій проповѣдникъ хочетъ проповѣдывать христіанство, и хочетъ, чтобы оно прочно утвердилось въ извѣстномъ народѣ, ему надобно обращаться съ проповѣдью не къ личностямъ какимъ нибудь отдѣльно стоящимъ отъ народа, а къ массѣ народной, и должно стараться утвердить сначала ту почву, которая должна воспринять въ себя и возрастить потомъ сѣмя евангельскаго ученія.

(Окончаніе будетъ).

НЕВѢРІЕ И СОЦІАЛИЗМЪ

(по поводу циркуляра министерства народнаго просвѣщенія).

Соціализмъ и коммунизмъ до послѣдняго времени обращали на себя вниманіе русской печати какъ явленія западной общественной жизни, выросшія и развившіяся на совершенно чуждой для насъ почвѣ, подъ вліяніемъ совершенно особыхъ историческихъ и соціальныхъ условій, не имѣющихъ ничего общаго съ ходомъ развитія, характеромъ и складомъ нашей русской исторіи. У насъ если интересовались этими явленіями съ научной точки зрѣнія люди спеціально занимающіеся соціалогіею и политическою экономіею, то ихъ свѣдѣнія въ этой области не были въ достаточной степени популизированы въ нашей отечественной — премущественно въ журнальной литературѣ, по которой знакомится съ современными вопросами большинство русскихъ читателей. Кромѣ нѣсколькихъ переводныхъ сочиненій по исторіи соціализма и коммунизма, у насъ до послѣдняго времени, на сколько намъ извѣстно, не являлось ни одного популярно изложеннаго труда, въ которомъ были бы критически разсмотрѣны и оцѣнены главнѣйшія теоріи соціализма и коммунизма. Скорѣе можно было встрѣтиться съ очерками этихъ теорій, а равно и съ болѣе или менѣе обстоятельнымъ критическимъ разборомъ ихъ главныхъ основаній въ нашей духовной литературѣ за послѣднія пятнадцать лѣтъ, чѣмъ въ свѣтскихъ періодическихъ изданіяхъ. Неудивительно, что при недостаточной популярности нашихъ

духовныхъ изданій и предубѣжденій противъ нихъ,—еще довольно сильномъ въ извѣстной части нашего общества, — у насъ могли распространиться, въ кружкахъ мало развитыхъ и полуобразованныхъ людей, самыя сбивчивыя и неправильныя понятія о соціалистическихъ и коммунистическихъ теоріяхъ и при недостаткѣ надлежащаго противовѣса со стороны здравой и серьезной критики этихъ теорій у насъ могла явиться даже своего рода соціалистическая пропаганда, о которой русское общество впервые узнало изъ извѣстнаго на дняхъ циркуляра министра народнаго просвѣщенія къ попечителямъ учебныхъ округовъ. Въ виду этого прискорбнаго факта, печать наша не можетъ уже смотрѣть на соціализмъ и коммунизмъ, какъ на заморскія чудовища, до которыхъ намъ нѣтъ никакого дѣла. Мы не можемъ уже относиться къ этимъ чудовищамъ въ качествѣ постороннихъ наблюдателей, интересующихся только ихъ чудовищностью, но должны подойти къ нимъ поближе, осмотрѣть тотъ омутъ, изъ котораго они вылѣзаютъ и въ которомъ находятъ сродную себѣ стихію.

Что соціализмъ и коммунизмъ не самородныя явленія нашей русской народной жизни и находятъ себѣ сторонниковъ въ кружкахъ людей, увлекающихся всякимъ вѣтромъ западныхъ ученій,—это едвали подлежитъ какому нибудь сомнѣнію. Но не подлежитъ также сомнѣнію, что главный корень и источникъ этихъ неосмысленныхъ увлеченій заключается не въ одномъ механическомъ, такъ сказать, воспринятіи явленій западной жизни, но и въ нѣкоторомъ внутреннемъ сродствѣ тѣхъ причинъ, которыми вызвано соціально-коммунистическое движеніе на Западѣ и которыми объясняется его появленіе у насъ. Между этими причинами самое видное и самое главное мѣсто, по нашему мнѣнію, принадлежитъ распространеніе антирелигіозныхъ идей въ нашемъ обществѣ за послѣднее время. Соціализмъ и еще болѣе коммунизмъ стремятся къ радикальному ниспроверженію общественнаго, гражданскаго и государственнаго устройства во всѣхъ его существующихъ видахъ и формахъ. Въ религіи лежитъ послѣднее, самое глубокое, внутрен-

нее основаніе общественной и соціальной жизни народовъ. Всѣ общественныя порядки и учрежденія болѣе или менѣе тѣсно связаны съ религіозными вѣрованіями или даже прямо основываются на нихъ, какъ на своей опорѣ. Въ религіозныхъ убѣжденіяхъ народовъ заключается вся сумма ихъ философскихъ и нравственныхъ воззрѣній, ихъ основныхъ понятій о добродѣтели и порокѣ, о природѣ и назначеніи, о правахъ и обязанностяхъ человѣка. Вотъ почему глубокія и сильныя измѣненіяхъ въ религіозныхъ воззрѣніяхъ народовъ всегда влекли за собою соотвѣтственныя перемѣны въ формахъ ихъ общественной жизни. Вотъ почему далѣе въ человѣческихъ обществахъ всегда происходили стремленія къ низверженію существующаго порядка, какъ скоро въ народной массѣ вкоренялось убѣжденіе, что извѣстный господствующій порядокъ не имѣетъ никакого высшаго освященія и узаконенія, другими словами: когда начинало колебаться подъ тѣмъ или другимъ общественнымъ порядкомъ или учрежденіемъ его религіозное основаніе.

Осязательное доказательство на это представляетъ исторія западныхъ революціонныхъ движеній новѣйшаго времени, начавшихся со времени религіозной реформаціи и постепенно ниспровергнувшихъ авторитетъ церкви, уваженіе къ верховной государственной власти и наконецъ къ правамъ человѣческой личности на обладаніе частною собственностью. Реформація отвергла авторитетъ церкви и церковнаго преданія потому, что въ учрежденіи церкви, въ установленіи іерархіи и таинствъ, въ преданіи первыхъ вѣковъ христіанства она видѣла чисто человѣческое, а не божественное дѣло. Отвергнувъ авторитетъ соборовъ и вселенской церкви, реформація отдала въ руки гражданскаго правительства авторитетъ апостоловъ. Государственная власть въ то время пользовалась на Западѣ безусловнымъ авторитетомъ потому, что въ народныхъ массахъ сохранялась еще вѣра въ высшее происхожденіе и узаконеніе верховной власти въ государствѣ. Поэтому, напримѣръ, въ Англіи перемѣна вѣры и основанія англійскаго

вѣроисповѣданія приняты и сдѣлались обязательными единственно въ силу повелѣній государственной власти, т. е. короля и парламента. Когда вспыхнула англійская революція, въ сознаніи англійскаго общества сильно поколебался высшій авторитетъ королевской власти; изслѣдованіями Мильтона и Локка о происхожденіи верховной государственной власти авторитетъ этой власти болѣе сведенъ уже къ области чисто человѣческихъ учрежденій, имѣющихъ свое основаніе, источникъ и свою опору единственно въ волѣ народа. Эти идеи популизированы были для французовъ въ «Contrat social» Руссо и въ скоромъ времени вызвали французскую революцію, которая ниспровергла все зданіе монархіи и стариннаго феодальнаго государственнаго устройства. На мѣсто послѣдняго, французская революція провозгласила новое общественное устройство съ принципами политической свободы, равенства всѣхъ гражданъ предъ закономъ и всеобщаго братства. Но послѣдній принципъ, написанный на ея знамени,—принципъ равенства и братства, — оставался и при новомъ порядкѣ — неосуществимымъ. Низвергнутый авторитетъ средневѣковой церкви и верховной государственной власти уступилъ свое мѣсто въ новомъ государствѣ новой силѣ,—неограниченному могуществу капитала, вызвавшему ожесточонную борьбу между владѣтельными и неимущими классами. Всѣ силы консервативныхъ элементовъ въ западныхъ государствахъ съ этого времени сосредоточились на охраненіи права собственности, какъ священнаго и неприкосновеннаго достоянія человѣка. Но для вѣры во чтобы то ни было «священное» не было уже твердой точки опоры въ сознаніи западнаго человѣчества послѣ того, какъ были потрясены въ умахъ западныхъ народовъ глубочайшія основы религіозной вѣры. Послѣ французской революціи 1789 года на Западѣ быстро выростаютъ соціалистическія и коммунистическія стремленія, которыя сосредоточиваются на отверженіи права частной собственности и видятъ въ этомъ правѣ точно такое же зло, какое находили революціонеры прежнихъ временъ въ авторитетѣ церкви, въ

правахъ верховной государственной власти и т. п. Въ кружкахъ соціалистическихъ и коммунистическихъ партій «капиталъ» обыкновенно называется новымъ «историческимъ деспотомъ», выросшимъ на развалинахъ ниспровергнутой церкви и монархіи,—новымъ «вампиромъ», высасывающимъ кровь изъ жилъ человѣчества, собственность же трактуется какъ кража. Со времени третьей французской революціи пропаганда соціалистическихъ и коммунистическихъ идей, безспорно, усилилась и едвали не энергичнѣе, нежели гдѣ нибудь ведется въ настоящее время въ Германіи. Главнѣйшіе и наиболѣе выдающіеся вожди современнаго соціализма, — Карлъ Марксъ, Фердинандъ Лассаль, Винкельбехъ, — нѣмцы. Ни въ одной странѣ нѣтъ такого количества самыхъ крайнихъ соціалистическихъ органовъ, какъ въ Германіи. И это, на нашъ взглядъ, объясняется главнымъ образомъ тѣмъ, что ни въ одной странѣ религіозный радикализмъ не достигъ той степени напряженія, какъ въ Германіи подъ вліяніемъ новѣйшей борьбы государства съ церковію. Невѣріе открыто трактуетъ здѣсь объ окончательномъ саморазложеніи христіанства, о необходимости новой вѣры, и врядъ ли это напряженіе антирелигіозной пропаганды можетъ обойтись безъ общественнаго и государственнаго переворота въ объединенной Германіи. Политическія и религіозныя движенія даннаго вѣка всегда идутъ рядомъ, и чѣмъ глубже въ революціонныя движенія вторгается религіозный радикализмъ, тѣмъ больше колеблются основы существующаго государственнаго и общественнаго порядка. Въ настоящее время нѣмецкій антирелигіозный радикализмъ проявляется не только въ отрицаніи христіанства, но всякаго вообще религіозно-нравственнаго міросозерцанія, въ пропагандѣ открытаго матеріализма и атеизма. Англійское и французское «просвѣщеніе» прошлаго вѣка не рѣшалось проповѣдывать невѣрія на кровляхъ и выставлять свой товаръ на показъ публикѣ. Извѣстный англійскій проповѣдникъ невѣрія — Болинброкъ думалъ, что религія имѣетъ значеніе сдерживающей силы для грубой и необузданной черни и что она поэтому

весьма пригодна для государственныхъ цѣлей. Вольтеръ также неоднократно внушалъ своимъ почитателямъ, что духовная и гражданская свобода пригодна только для «honnêtes gens», а не для «canaille». Въ современной Германіи невѣріе не ограничивается такъ называемымъ образованнымъ кругомъ и давно успѣло проникнуть въ народныя массы, вызывая здѣсь отъ времени до времени вспышки самаго крайняго антирелигіознаго фанатизма и волненія преимущественно въ рабочихъ классахъ. Вожди нынѣшнихъ антирелигіозныхъ партій въ Германіи каждое свое произведеніе, наперерывъ другъ передъ другомъ, спѣшатъ выставить на общественный рынокъ. Злоупотребляя принципами гласности, свободы печати, они не находятъ нужнымъ облекать свои антирелигіозныя воззрѣнія покровомъ тайны, недоступной для непосвященныхъ; открыто проповѣдуютъ атеизмъ съ публичныхъ каѳедръ, имѣютъ даже особыхъ агентовъ, путешествующихъ по разнымъ странамъ свѣта для сбыта и распространенія своего невѣрія. Такъ еще недавно извѣстный нѣмецкій философъ «матеріи и силы», Людвигъ Бюхнеръ, путешествовалъ съ проповѣдью невѣрія по разнымъ городамъ Америки и Германіи, повсюду открывая рядъ публичныхъ лекцій «о вредѣ Бога, религіи и теизма» [1]). Цѣлый легіонъ отдѣльныхъ сочиненій, газетъ и журналовъ развиваетъ на разные лады ту же тему съ цѣлью сдѣлать ее возможно болѣе доступною пониманію народа. Модные нѣмецкіе писатели повѣстей и романовъ популизируютъ эту тему въ формѣ атеистическихъ діалоговъ, влагаемыхъ въ уста своихъ героевъ, и за недостаткомъ дара творчества и изобрѣтательности иногда вставляютъ въ свои многотомные скучнѣйшіе романы цѣлыя тирады изъ Шопенгауэра, Гартмана и Дарвина. Само собою разумѣется, что при такомъ глубокомъ разрывѣ съ религіею не можетъ быть рѣчи объ уваженіи къ

---

[1]) Плодомъ этихъ путешествій Бюхнера было недавно изданное имъ въ свѣтъ безбожное сочиненіе. «Der Gottesbegriff und dessen Bedeutung für die Gegenwarts». Leipzig. 1874.

какимъ бы то ни было порядкамъ, установленіямъ и учрежденіямъ, освященнымъ религіею и церковью. Современные нѣмецкіе соціалисты сами указываютъ, гдѣ главный источникъ ихъ революціонныхъ стремленій. Они открыто заявляютъ, что ихъ стремленіе къ радикальному измѣненію существующаго общественнаго и государственнаго устройства имѣетъ своимъ источникомъ не одно только недовольство существующими отношеніями между богатыми и бѣдными классами, но совершенно новое міросозерцаніе, радикально отличное отъ религіознаго и по своимъ началамъ существенно атеистическое. Это новое міросозерцаніе, навязываемое соціалистическими партіями народнымъ массамъ, оправдываетъ почти все, что запрещаетъ религія. Во имя его позволяется насиліе, даже убійство, отвергается бракъ, узаконяется эгоизмъ, и проч. Основатель и вождь новѣйшей интернаціональной партіи рабочихъ Карлъ Марксъ является проповѣдникомъ, въ религіозномъ, политическомъ и соціальномъ отношеніи, самаго крайняго радикализма; въ философіи онъ проповѣдуетъ крайній матеріализмъ, въ политикѣ — димократическую анархію, въ общественномъ устройствѣ—соціализмъ, въ религіозной области—безусловный атеизмъ. «Мы не хотимъ никакой религіи, потому что религіи помрачаютъ умъ; религія есть опіумъ для народа»—таковъ девизъ его партіи [1]).

Мы не знаемъ доходитъ ли до такихъ геркулесовскихъ размѣровъ религіозный радикализмъ нашихъ соціалистовъ, но есть основанія думать, что доходитъ. Въ программѣ извѣстнаго русскаго соціалиста эмигранта Бакунина «Alliance de la demockratie socialist» самый первый параграфъ гласитъ: «Общество наше признаетъ себя «безусловно атеистическимъ»; оно хочетъ отмѣны всякаго богослуженія, замѣны вѣры—знаніемъ, божеской справедливости—человѣческою». Органы соціально-димократической партіи въ Германіи называютъ соціализмъ «дитятею атеизма», «провозвѣстникомъ новой атеи-

---

[1]) См. Dühring. «Kritische Geschichte des Socialismus». Berlin. 1875.

стической культурной эпохи». Историки парижской коммуны единогласно утверждають, что тамошніе коммунисты также были всѣ до одного не только матеріалистами, но и атеистами [1]), не вѣрующими ни въ Бога, ни въ безсмертіе души.

Есть, правда, между соціалистическими партіями и такія (хотя въ настоящее время ихъ очень не много), которыя пытаются придать соціализму характеръ новой всемірной религіи. Писатели изъ круга этихъ партій облекають свои соціалистическія идеи нерѣдко въ форму мистическихъ образовъ, таинственныхъ апокалипсическихъ видѣній, разсчитанныхъ на возбужденіе народныхъ массъ. Въ этомъ случаѣ соціализмъ называеть себя истинною «религіею искупленія» человѣчества отъ всѣхъ *земныхъ* золъ и бѣдствій, евангеліемъ о царствѣ Божіемъ на землѣ, о возстановленіи *земнаго* рая и т. под. Человѣчество величается «сыномъ Божіимъ», Божество отождествляется съ истиною, добромъ и красотою, соціальной димократіи усвояется титулъ «единоспасающей церкви» и проч. Насколько извѣстно, и наши доморощенные соціалисты прибѣгали иногда къ подобнымъ фразамъ въ своихъ прокламаціяхъ и революціонныхъ воззваніяхъ къ народу, какъ это обнаружилось въ прошломъ году изъ извѣстнаго дѣла Долгушина съ К°. Но подъ этими фразами скрываются чистѣйшій матеріализмъ и атеизмъ, отрицаніе чего бы то ни было выходящаго изъ круга земныхъ матеріальныхъ интересовъ.

Соціализмъ во всѣхъ его видахъ отличается безпощаднымъ отрицаніемъ всего, во чтó вѣритъ, чтó любитъ, на чтó надѣется живущее большинство. Вмѣсто живыхъ идеаловъ правды, добра, любви, нравственнаго совершенства, онъ показываетъ только рядъ могилъ, имѣющихъ поглотить все, чѣмъ жило общество до сихъ поръ. Его идеалы — это фараоновы тощія коровы, пожиравшія толстыхъ и не дѣлавшіяся сами

[1]) См. Vèsinier. «Histoire de la Commune Paris». London. 1871. ср. Wilhelm Blos. «Zur Geschichte der Commune von Paris». Nürnberg. 1874 стр. 35 и дал.

отъ того толще. Полагая въ основу своей метафизики самый грубый матеріализмъ, онъ развѣнчиваетъ человѣка въ одинъ животный организмъ, отнимая у него другую неживотную сторону. Въ жизни онъ цѣнитъ только рядъ кратковременныхъ матеріальныхъ наслажденій, обнажая ихъ отъ всякихъ нравственныхъ началъ; самый процессъ жизни онъ выдаетъ за ея конечную цѣль, закрывая доступъ въ вѣчность и къ безсмертію всѣмъ религіознымъ и философскимъ упованіямъ. Между тѣмъ, отрицая въ человѣкѣ—человѣка съ правами на безсмертіе и вѣчную жизнь, соціализмъ проповѣдуетъ какую-то правду, какія-то идеалы, стремленія къ лучшему порядку, къ благороднымъ цѣлямъ возстановленія всеобщаго братства, не замѣчая, что все это дѣлается ненужнымъ при указываемомъ имъ случайномъ порядкѣ бытія, гдѣ люди, по его теоріи, толпятся какъ мошки въ жаркую погоду въ огромномъ столбѣ, сталкиваются, мятутся, плодятся, питаются, грѣются и изчезаютъ въ безтолковомъ процессѣ жизни, чтобъ завтра дать мѣсто другимъ подобнымъ же насѣкомымъ. Если это такъ, тогда стоитъ ли человѣку работать надъ собою, чтобы стать лучше, чище, правдивѣе, добрѣе? Стоитъ ли заботиться о лучшей будущности грядущихъ поколѣній? Зачѣмъ? Для обихода на нѣсколько десятковъ лѣтъ? Но для этого каждому достаточно запастись, какъ муравью, нѣсколькими зернами на зиму, практическимъ умѣньемъ жить, такою честностью, которой синонимъ—ловкость, столькими зернами, чтобъ хватило на жизнь, иногда очень короткую, чтобъ было тепло, удобно..... Какіе идеалы для муравьевъ?.. А соціализмъ требуетъ не только честности, правды, добра, но и вѣры въ свое ученіе, самоотверженной преданности ему, какъ требуетъ этого христіанское ученіе, которое обѣщаетъ человѣку безсмертіе и въ залогъ этого обѣщанія даетъ и въ настоящемъ просимое всякому, кто проситъ, кто стучится, кто ищетъ.

Соціализмъ задается цѣлію улучшенія участи самаго многочисленнаго и самаго бѣднаго класса. Въ этомъ его прин-

ципѣ заключается лучшая сторона его ученія. Но въ ней нѣтъ ничего новаго. Взявши девизъ для своихъ филантропическихъ стремленій изъ области Евангелія, соціалисты обольстились его буквою, не вникнувъ въ духъ и глубину евангельскаго ученія о любви и требуютъ исполненія этой «буквы» съ злобой, фанатизмомъ и нетерпимостью. Вглядываясь во все, что соціализмъ выдаетъ за новую правду, за новыя блага, за новыя откровенія, нельзя не замѣтить, что все то, что есть въ его проповѣди добраго и вѣрнаго—не ново, что оно взято изъ того же источника, откуда ведетъ свое начало вся христіанская цивилизація, что сѣмена всѣхъ этихъ «новыхъ идей», «новыхъ началъ», которыя такъ хвастливо проповѣдуетъ соціализмъ, какъ свое изобрѣтеніе, заключаются съ ихъ истинно плодотворною силою въ христіанскомъ ученіи, внѣ общенія съ которымъ въ соціализмѣ остаются только однѣ ошибки и увлеченія крайностями. Бѣдный классъ народа, объ улучшеніи котораго заботится соціализмъ, искони былъ предметомъ попечительной заботливости христіанской церкви. Жестокосердые богачи, безчеловѣчно притѣснявшіе бѣдныхъ, дѣлавшіе ихъ орудіемъ своихъ эгоистическихъ прихотей, преграждавшіе имъ доступъ къ матеріальному, умственному и нравственному развитію, одинаково осуждаются въ ветхомъ и въ новомъ завѣтѣ, гдѣ мы встрѣчаемъ самыя энергическія напоминанія о слезахъ, стонахъ и вопляхъ несчастныхъ, страждущихъ подъ гнетомъ притѣснителей. Кто хоть сколько нибудь жилъ и хоть одинъ день существовалъ не для одного себя, не для своихъ только личныхъ интересовъ, тотъ не станетъ, конечно, кидать грязью и въ филантропическія усилія новѣйшаго времени, клонящіяся къ возможному облегченію участи бѣдныхъ, и признаетъ въ этихъ усиліяхъ лучшую черту новаго времени, болѣе сближающую его съ первыми вѣками христіанской любви, чѣмъ съ вѣками суроваго господства силы въ періодъ средневѣковой исторіи. Усилія эти характеризуютъ собой не только частныя благотворительныя предпріятія новѣйшаго времени, но и правительственныя и

государственныя мѣры во всѣхъ новѣйшихъ цивилизованныхъ государствахъ. Но соціализмъ примѣшиваетъ къ этимъ благороднѣйшимъ стремленіямъ лучшихъ умовъ нашей эпохи узкія и исключительныя инсинуаціи о порабощеніи богатыхъ классовъ бѣдными, останавливаясь исключительно своимъ вниманіемъ только на нуждахъ и потребностяхъ низшихъ классовъ. Это заблужденіе соціалистовъ имѣетъ источникомъ другое, проповѣдуемое ими коммунистическое ученіе объ общности имуществъ — ученіе въ высшей степени пагубное, такъ какъ оно уничтожаетъ между людьми не только основы гражданскаго общества, но и чисто человѣческія отношенія. Свобода и равенство, о которыхъ, по видимому, хлопочетъ соціализмъ, состоятъ въ томъ, что каждый человѣкъ имѣетъ право быть полновластнымъ господиномъ въ сферѣ своей собственной индивидуальной жизни, — какъ бы ни былъ узокъ или широкъ этотъ кругъ его жизни,—а отнюдь не въ разрушеніи всѣхъ индивидуальностей и образованіи изъ нихъ одного *тѣста* подъ названіемъ общества, государства, народа. Когда пользованіе имуществами общее, когда внѣшнее право,—государственное ли то, или общественное, или народное,—распоряжается всѣмъ, чѣмъ ему угодно, чего же можно тогда ожидать отъ проповѣдуемой соціализмомъ свободы, что̀ останется на долю этой свободы коль скоро частная индивидуальная жизнь человѣка будетъ сжата и втиснута въ рамки общественности и государственности?

Соціалисты хотятъ уничтожить вмѣстѣ съ частною собственностью людей и бракъ, служащій основою семейной жизни, и это служитъ едвали не самымъ сильнымъ доказательствомъ того, что ихъ теоріямъ не предстоитъ никакой будущности, что ихъ теоріи уже теперь можно считать мертворожденными. Политическіе союзы и общества, игравшіе болѣе или менѣе видную роль въ исторіи, какъ скоро принимали въ себя безнравственные принципы, быстрыми шагами приближались къ своему паденію и разложенію. Большею частію эти принципы проникали въ ихъ среду уже въ

то время ихъ существованія, когда ихъ понятія о нравственности совершенно упадали и портились. Новое гражданское общество никогда не сдѣлаетъ основою своего существованія безнравственность, если только въ немъ есть какіе нибудь жизненные задатки для будущаго развитія. Соціализмъ же высказываетъ совершенно опредѣлительно принципъ безнравственности, когда проповѣдуетъ на мѣсто семейной жизни животную любовь и почти открыто поощряетъ проституцію женщинъ, поліандрію и полигамію. Трудно—рѣшить хотятъ ли соціалисты обмануть другихъ, или обманываютъ себя, когда проповѣдуютъ безграничную эмансипацію женскаго пола. Можетъ быть они проповѣдуютъ это правило изъ лицемѣрія, желая тѣмъ привлечь на свою сторону извѣстный сортъ женщинъ. Но если они дѣйствуютъ въ этомъ случаѣ серьозно и искренно, то они впадаютъ въ крайнее заблужденіе, смѣшивая антропологію съ зоологіею, человѣческое общество съ стадомъ животныхъ. Иначе впрочемъ и не можетъ быть тамъ, гдѣ извращены основныя понятія о нравственной природѣ и назначеніи человѣка, гдѣ приносится въ жертву эгоизму и чувственности всѣ высшія блага человѣчества: религія, свобода, совѣсть.

Народы, для того, чтобы быть свободными, должны быть религіозными. Только въ религіи, возвышающей существо и достоинство человѣческой личности, лежитъ охрана свободы. Въ религіи лежитъ залогъ семейнаго счастья и благоденствія народовъ. Человѣкъ никогда не можетъ быть счастливъ безъ вѣрованія. Вѣрующаго успокоиваетъ материнская заботливость Провидѣнія, невѣрующій—жалкій нищій, живущій настоящимъ днемъ и разсчитывающій единственно на подаянія фортуны и случая въ завтрашній день. Вѣра есть корень науки; знаніе оторванное отъ него—ничто иное, какъ кусокъ дерева, не приносящаго ни цвѣтовъ ни плодовъ. Безъ вѣры человѣкъ не имѣетъ сердца, а великія и живительныя мысли исходятъ изъ сердца. Безъ религіи всѣ пріобрѣтенія цивилизаціи ничто иное, какъ обсахаренные плоды, не утоляющіе жаждою и только усиливающіе томительное чувство недовольства.

О ЛИЦѢ ІИСУСА ХРИСТА:

МЫСЛИ ПОКОЙНАГО ПРЕОСВЯЩЕННАГО ІОАННА,

ЕПИСКОПА СМОЛЕНСКАГО,

бывшаго ректора и профессора догматики въ нашей академіи.

VII.

Послѣ избранія апостоловъ, Іисусъ Христосъ говорилъ нагорную бесѣду. Эту бесѣду правильнѣе назвать общечеловѣческою, потому что въ ней излагается общечеловѣческая нравственность. Содержаніе этой бесѣды извѣстно. Въ ней Іисусъ Христосъ даетъ понятіе о томъ, чтó должно называть добродѣтелью человѣка:—Онъ выражаетъ это въ формѣ *ублаженія* людей смиренныхъ, нищихъ духомъ, плачущихъ, кроткихъ, алчущихъ правды и гонимыхъ за правду, милостивыхъ, миръ творящихъ и съ чистымъ сердцемъ (Мтѳ. V, 1—13). Съ перваго раза уже видно, что эта мораль выходитъ изъ ряда обыкновенныхъ человѣческихъ ученій; до Него никто не говорилъ объ ублаженіи людей смиренныхъ, униженныхъ обществомъ и гонимыхъ. Съ понятіемъ о добродѣтели обладавшіе въ то время высшимъ развитіемъ народы — греки и римляне представляли всегда поступокъ, который самъ по себѣ уже носилъ элементъ славы и доблести, какъ подтверждаютъ самыя названія у нихъ добродѣтели, — ἀρετή и virtu значатъ и добродѣтель и гражданская доблесть. Далѣе, не-

обыкновенность этой бесѣды содержится и въ томъ, что Іисусъ Христосъ, какъ видимъ, перечисляетъ виды добродѣтели не исключительно изъ жизни общественной, гражданской; у Него человѣкъ разсматривается не только какъ гражданское общество, или какъ принадлежность этого общества, напротивъ въ этой бесѣдѣ Христосъ обращается почти исключительно къ внутренней жизни человѣка, къ глубинѣ его духа. Здѣсь Онъ находитъ почву для укорененія и развитія христіанскихъ добродѣтелей. Мало этого, эту почву Онъ представляетъ не въ возвышенномъ, а униженномъ видѣ, и когда эту почву міръ нравственный переноситъ во внѣшній міръ, здѣсь Онъ не соединяетъ добродѣтели съ счастіемъ и славою, но указываетъ ее въ несчастномъ и страдальческомъ видѣ, такъ какъ здѣсь—въ мірѣ человѣкъ не самостоятельно и не свободно, не самъ собою развиваетъ въ себѣ добродѣтель, а въ борьбѣ съ обстоятельствами и при непрерывномъ перенесеніи страданій. И такое ученіе Іисуса Христа о добродѣтели по своему характеру вполнѣ соотвѣтствуетъ Его личному призванію, по которому Онъ пришолъ *исцѣлити сокрушенныя сердцемъ, проповѣдати плѣннымъ отпущеніе и слѣпымъ прозрѣніе* (Лук. IV, 18), *исцѣлити всякъ недугъ и всяку язю въ людехъ* (Мтѳ. IV, 23). Но какъ ни необыкновеннымъ можетъ казаться это ученіе, тѣмъ не менѣе внимательное разсмотрѣніе его должно показать, что въ основѣ такого ученія лежитъ чистая истина: моральная, свойственная человѣку, жизнь именно такова, и нельзя иначе представлять ее, какъ въ такомъ видѣ, въ какомъ Онъ представляетъ ее здѣсь. Іисусъ Христосъ обращается къ духу человѣка, въ немъ указываетъ корень добродѣтели; никакое опредѣленіе, сообщаемое совнѣ, не укоренитъ ее, если не будетъ ея основанія въ человѣческомъ духѣ. Потомъ мы замѣчаемъ, что Іисусъ Христосъ относитъ къ разряду добродѣтелей по преимуществу кротость, смиреніе и нищету духовную. И это какъ ни можетъ казаться страннымъ, но такъ должно быть. Извѣстно по общечеловѣческому опыту, что жизнь наша въ своемъ цѣломъ со-

ставѣ есть одна непрерывная борьба силъ и стремленій въ насъ самихъ, борьба съ внѣшнею обстановкою, со всѣмъ, что̀ сопровождаетъ насъ отъ колыбели до могилы. Слѣдовательно и добродѣтель истинная должна быть отпечаткомъ этой борьбы, должна быть сама по себѣ подвигомъ, подвигомъ свободнымъ или борьбой. А отсюда, естественно, она получаетъ характеръ стѣсненный, трудный, неблестящій; стало быть по необходимости кроткій и смиренный. Добродѣтель по внѣшности своей какъ бы ни казалась блестящею, но безъ этого характера она не есть истинная, потому что для такой добродѣтели, блестящей, нѣтъ въ человѣкѣ почвы. Отсюда объясняется и то, почему Іисусъ Христосъ относитъ къ разряду добродѣтелей страдальческіе подвиги, ибо борьбу нельзя иначе представить, какъ въ формѣ бо̀льшихъ или меньшихъ страданій. И какъ во внѣшней борьбѣ человѣка вся доблесть приписывается тому, кто одерживаетъ побѣду, а не тому, кто боролся и не выдержалъ борьбы, такъ точно и въ мірѣ нравственномъ, только борющійся до конца и поборающій получаетъ спасеніе. Впрочемъ, нужно цѣнить и самый подвигъ, потому что онъ есть тоже добродѣтель. Такимъ образомъ ученіе Іисуса Христа о нравственномъ достоинствѣ человѣка, его добродѣтеляхъ, совершенно соотвѣтствуетъ основнымъ идеямъ нравственнаго совершенства.

Можно предложить еще вопросъ: если добродѣтели, ублажаемыя Христомъ, истинны сами по себѣ и нравственно-высоки, то какой плодъ отъ нихъ для міра? Если вся добродѣтель состоитъ въ кротости и смиреніи, плачѣ и страданіи, то такое ученіе не угрожаетъ ли остаться безплоднымъ для земной жизни человѣка? Что̀ толку — только страдать и терпѣть? Этого рода добродѣтели, добродѣтели терпящія, заключаютъ въ себѣ необыкновенную силу. Никогда нельзя смотрѣть на нихъ въ человѣкѣ, какъ на одно отрицаніе, какъ только на одни страданія, — это нравственное состояніе заключаетъ въ себѣ огромную силу. Гдѣ человѣкъ борется до конца, тамъ сила. Даже если бы и падалъ человѣкъ, но па-

далъ не въ началѣ борьбы, а въ концѣ отъ изнеможенія, и въ такомъ случаѣ должно смотрѣть на него, не какъ на безсиліе, а какъ на силу. Борьба есть такое явленіе, во время котораго сила сама себя необходимо проявляетъ и узнаетъ. Слѣдовательно нельзя думать, будто Іисусъ Христосъ обрекаетъ міръ на какое-то нравственное безсиліе, напротивъ Онъ вызываетъ и возвышаетъ моральныя силы человѣка. Даже больше можно сказать, самое нравственное возрожденіе человѣка было бы невозможно, если бы не предшествовала ему борьба; борьба и страданія неизбѣжно обусловливаютъ возрожденіе, подобно тому, какъ физическое рожденіе человѣка всегда предшествуется болѣзнями жены. Тѣмъ болѣе нельзя видѣть въ ублаженіи Христомъ смиренныхъ и терпящихъ призыва человѣчества къ нравственному безсилію, что Іисусъ Христосъ не просто одобряетъ страждущихъ, но обѣщаетъ имъ и положительную награду. И это не есть одно утѣшеніе, но обѣщаніе положительнаго удовлетворенія. Это удовлетвореніе относится не къ одному внѣшнему воздаянію на судѣ, но оно уже явилось съ пришествіемъ Христа на землю и проявляется теперь во всей жизни христіанства.

Если бы ублаженіе людей было только обѣщаніемъ, тогда не было бы опоры для страдальцевъ. Нельзя разумѣть подъ ублаженіемъ, какъ мы сказали, и одного удовлетворенія внѣшняго. Что̀ же еще должно разумѣть подъ нимъ? Здѣсь указывается на чувство удовлетворенія въ самомъ духѣ, пропорціональное его страданіямъ и внутреннимъ потрясеніямъ. И это удовлетвореніе прежде всего явилось съ пришествіемъ Христа на землю въ высшемъ развитіи духовной жизни человѣка; это возвышеніе духа человѣческаго, эта свобода христіанская—вотъ что составляетъ удовлетвореніе. И это удовлетвореніе не есть что-нибудь законченное, принадлежащее одному только времени—первымъ днямъ или годамъ христіанства; нѣтъ,—оно развивается и расширяется постепенно вмѣстѣ съ самымъ христіанствомъ, ибо нужно, чтобы человѣкъ самъ выработывалъ его, нужно, чтобы человѣкъ самъ почер-

палъ его изъ нѣдръ христіанства. И мы видимъ, что это удовлетвореніе не предположеніе, а дѣйствительная сила. Видимъ напр., какъ мученики, эти *смиренные*, въ борьбѣ съ язычествомъ утвердили христіанство, и какъ они сами нравственно, духовно овладѣли міромъ; видимъ, какъ кротость христіанская въ лицѣ людей, унижаемыхъ обществомъ, лишонныхъ правъ, кроткихъ, хотя съ величайшимъ трудомъ, но тѣмъ не менѣе торжествовала и торжествуетъ,—эти люди дѣйствительно получаютъ наслѣдіе и на землѣ, т. е. права человѣческія и гражданскія. И если мы видимъ теперь только исполненіе сего, то это свидѣтельствуетъ лишь о томъ, какую борьбу человѣкъ долженъ былъ вести съ міромъ и какъ несокрушима сила христіанства. Видимъ, какъ оправдывается также самымъ дѣломъ и удовлетвореніе алчущихъ и жаждущихъ правды: съ христіанствомъ самое понятіе о правѣ болѣе и болѣе развивается и тѣмъ болѣе, что намъ положительно открыта высшая правда въ Евангеліи; намъ только остается сообразоваться съ нею. Если же мы и не видимъ полнаго достиженія ея, то это съ одной стороны показываетъ только всю широту откровенной правды, съ другой — то, какъ укоренилось въ человѣкѣ неправильное, языческое греко-римское понятіе о ней. За всѣмъ тѣмъ, въ этомъ ученіи Іисуса Христа, въ ублаженіи людей открывается тотъ весьма важный принципъ, который внѣ христіанства былъ не только неизвѣстнымъ, но и немыслимымъ; разумѣемъ поставленіе добродѣтели внѣ зависимости отъ внѣшняго міра. До христіанства добродѣтель стояла въ связи съ внѣшнимъ міромъ и судьба ея зависѣла отъ него. Возражаютъ, что человѣку несчастному нельзя быть счастливымъ; самое несчастіе, говорятъ, располагаетъ человѣка къ злу. Но это ложно, потому что опирается на ложномъ основаніи,—существо добродѣтели должно быть духовное, и слѣдовательно должно быть независимо отъ матеріальныхъ условій. Да и какая добродѣтель тамъ, гдѣ человѣкъ опредѣляетъ свою дѣятельность внѣшними условіями? Такая добродѣтель не тверда, не возвышенна. Того человѣка нельзя назвать нравственно-

свободнымъ, котораго дѣятельность подчинена внѣшнимъ условіямъ. И добродѣтель только та возвышенна, которая нравственно-свободна. Отсюда ясно, какъ ошибаются тѣ, которые добродѣтель поставляютъ въ зависимость отъ внѣшней жизни человѣка.

VIII.

Іисусъ Христосъ назвалъ блаженными плачущихъ, нищихъ духомъ и смиренныхъ. Возникаетъ новый вопросъ: если достоинство людей состоитъ въ страданіяхъ, то нужно-ли послѣ этого имѣть нравственный положительный законъ, нужно-ли давать правила, напр. плачущимъ, когда они блаженны уже потому, что плачутъ? Этотъ вопросъ предвидѣлъ самъ Іисусъ Христосъ, поэтому Онъ далѣе вслѣдъ за блаженствами и говоритъ: *да не мните, яко пріидохъ разорити законъ или пророки: не пріидохъ разорити, но исполнити* (Мтѳ. V, 17). Слѣдовательно, законъ нравственный Моисеевъ долженъ оставаться во всей своей силѣ. Но другой вопросъ: какъ согласить съ этими условіями—плакать и страдать—самый законъ? Разсматривая законъ Моисеевъ, мы видимъ, что при всей его точности въ немъ есть недостатки: — онъ весь состоитъ изъ заповѣдей отрицательныхъ —*не сотвори себѣ кумира, не убій, не укради, не прелюбодѣйствуй*. Очевидно, онъ не удовлетворителенъ, въ немъ нѣтъ положительнаго. Другой недостатокъ тотъ, что онъ касается преимущественно внѣшней жизни человѣка—общественной и церковной; но вѣдь за этою областію скрывается необъятная область духа. Поэтому совершенный законодатель былъ бы тотъ, который, болѣе углубляясь въ жизнь внутреннюю, замѣчалъ бы въ ней самыя стремленія и уже по нимъ опредѣлялъ бы свои правила. Еще нужно, чтобы онъ не поставлялъ человѣка только во внѣшніе предѣлы, а напротивъ далъ способы освободиться отъ оковъ внѣшнихъ предписаній, не съ цѣлію разрушить ихъ, а съ цѣлію возвысить до ихъ духовнаго начала.

Законъ Моисеевъ нравственный неудовлетворителенъ, но какъ Самъ Іисусъ Христосъ смотрѣлъ на него и относился къ нему, — считалъ-ли нужнымъ отмѣнить его, или вмѣсто этого далъ ему только новое приложеніе? Онъ пришолъ не разорить законъ, а исполнить, даже больше — изъ этого закона, Онъ Самъ высказалъ, ни одна черта не должна быть утрачена: *аминь глаголю вамъ: дондеже прейдетъ небо и земля, іота едина или едина черта не прейдетъ отъ закона, дондеже вся будутъ* (Мтѳ. V, 18). Еще болѣе Онъ усиливаетъ значеніе Моисеева закона, когда говоритъ, — если кто разоритъ едину малую заповѣдь этого закона *и научитъ тако человѣки, мній наречется въ царствіи небеснѣмъ* (Мтѳ. V, 19). Далѣе, примѣняясь къ обстоятельствамъ того времени, когда фарисеи и книжники придавали закону свой смыслъ, Онъ говоритъ: чья праведность не превыситъ праведности ихъ, тѣ не внидутъ въ царствіе небесное (Мтѳ. V, 20). Слѣдовательно Іисусъ Христосъ не намѣренъ былъ отмѣнять нравственный законъ Моисеевъ. Если же такъ, то какой смыслъ Онъ придалъ Моисееву закону?

Какой нравственный законъ нужно считать хорошимъ? Въ законѣ Моисеевомъ мы видимъ правила отрицательныя, внѣшнія, и не видимъ въ немъ задатковъ для нравственнаго развитія человѣка,—правилъ, въ которыхъ человѣкъ могъ бы найти для себя положительное руководство. Въ этомъ-то смыслѣ онъ и не могъ возстановить и спасти человѣка, что ясно усматривается на народѣ еврейскомъ,—онъ остался неподвиженъ въ нравственномъ отношеніи при всѣхъ своихъ чудныхъ судьбахъ. Сравнивая нравственность до-христіанскую съ нравственностью христіанскою, мы можемъ опредѣлить, какой законъ можетъ назваться совершеннымъ. Это — законъ прежде всего *неотрицательный*. Давать отрицательныя правила—это все равно, что говорить напр. путешественнику: не ходи туда и туда, а куда?—не говорить. Этотъ законъ, далѣе, не долженъ быть внѣшнимъ, потому что главная и существенная жизнь наша есть внутренняя жизнь; внѣшній законъ только

раздвоитъ человѣка; внѣшнія предписанія даже хуже отрицательныхъ, потому что они только обольщаютъ человѣка, обманываютъ, представляя ему внѣшнія картины жизни. Этотъ законъ не долженъ быть и однимъ гражданскимъ предписаніемъ, ибо общественная жизнь слагается изъ индивидуальностей, характеръ которыхъ прежде всего и должно руководить и воспитать. Хорошій законъ долженъ дать правила, которыя должны быть основой, сѣменемъ, которому должно возрасти въ человѣкѣ, онъ долженъ быть только пособіемъ, а не безусловнымъ правиломъ, котораго человѣкъ не можетъ преступить. Въ этомъ случаѣ знаменательны слова Іисуса Христа, высказанныя устами апостола Павла: *праведнику законъ не лежитъ* (1 Тим. I, 9). Когда человѣкъ до того возрастетъ духовно, что самъ становится указателемъ для своей нравственной жизни, ему законъ не нуженъ, какъ не нужна для учонаго грамматика. Наконецъ, хорошъ законъ тотъ, который долженъ сдѣлать человѣка свободнымъ, господиномъ своихъ поступковъ, сдѣлать, чтобы человѣкъ дѣлалъ добрыя дѣла не потому, что законъ ему предписываетъ, а самъ по себѣ.

Требуя такихъ условій отъ хорошаго закона, мы не можемъ ожидать, чтобы такое законодательство явилось отъ земли. Если же оно есть здѣсь, то оно должно быть по своему происхожденію вышечеловѣческое. Хорошій законодатель долженъ быть не только хорошимъ моралистомъ, но и хорошимъ философомъ и психологомъ, долженъ знать стремленія духа, чтобы дать ему удовлетворительный законъ; безъ этого условія, когда законъ не соотвѣтствуетъ внутренней природѣ человѣка, онъ уже недостаточенъ и падаетъ самъ собой, какъ это и подтверждаютъ законы многихъ законодателей.

Іисусъ Христосъ, сказали мы, не отвергаетъ Моисеева закона, а напротивъ придаетъ ему все значеніе. Но это послѣ того, что̀ мы сказали о законѣ Моисеевомъ, можетъ показаться страннымъ—недостаточному Верховный Законодатель придаетъ все значеніе? За разрѣшеніемъ этого кажущагося противорѣчія обратимся къ Самому Спасителю. Посмотримъ, какъ

Онъ относится къ Моисееву закону и объясняетъ его. Въ законѣ сказано: *не убіеши: иже бо аще убіетъ, повиненъ есть суду*, а Онъ говоритъ: кто скажетъ даже худое слово брату своему, тотъ подлежитъ суду: *всякъ гнѣваяйся на брата своего всуе, повиненъ есть суду: иже бо аще речетъ брату своему, рака: повиненъ есть сонмищу: а иже речетъ, уроде: повиненъ есть гееннѣ огненнѣй* (Мтѳ. V, 22). За одно худое слово—вѣчное осужденіе! Прежде всего, при анализѣ этихъ изреченій, является вопросъ: Іисусъ Христосъ высказываемыя имъ правила находитъ ли въ самомъ законѣ, или изрекаетъ ихъ отъ себя? При ихъ противоположности Моисееву закону, можно было бы согласиться на послѣднее, но на самомъ дѣлѣ не такъ; Онъ только толкуетъ Моисеевъ законъ. По закону человѣческой природы: внѣшнее дѣйствіе есть выраженіе внутренней жизни, и на оборотъ,—мысль человѣка, чувство есть уже и дѣло, иначе нельзя понимать жизни человѣческой. Сказано въ законѣ: *не убій*. Убійство прежде всего зараждается въ мысли и чувствѣ, оно должно совершить цѣлый періодъ жизни внутренней, чтобы потомъ уже выразиться во внѣ. Съ другой стороны, по чувствительности нравственной жизни человѣка часто одно слово само по себѣ бываетъ убійственно. Поэтому нельзя сказать, чтобы Іисусъ Христосъ выдавалъ новыя правила, которыхъ не было въ законѣ Моисеевомъ,—Онъ только раскрываетъ смыслъ послѣдняго, или лучше—всю глубину тѣхъ правилъ, которыя изложены въ законѣ.

Древнимъ было сказано: *не прелюбы сотвори*, а Іисусъ Христосъ говоритъ: *всякъ, иже воззритъ на жену, ко еже вождѣлѣти ея, уже любодѣйствова съ нею въ сердцѣ своемъ*. Нужно при этомъ различать преступленіе, совершаемое чисто отъ внутреннихъ, чувственныхъ побужденій, отъ преступленія, совершаемаго по внѣшнимъ обстоятельствамъ. Чувственныя побужденія лежатъ въ организмѣ человѣка, имѣютъ свой законъ, но законъ не настолько неизбѣжный и необходимый, какъ у животныхъ, у которыхъ все необходимо, всему

свое время и мѣра; не такъ у человѣка: у него какъ будто этихъ ограниченій строго не существуетъ, для него эти чувственныя побужденія не могутъ быть строго опредѣлены, очевидно, потому, что онъ состоитъ не изъ одной чувственной природы; въ своемъ разумѣ и нравственной идеѣ онъ носитъ тѣ условія, которымъ должны быть подчинены чувственныя побужденія. А отсюда ясно и то, что нравственный судъ не долженъ преслѣдовать одно внѣшнее преступленіе; съ другой стороны—то, что чувственныя побужденія такъ сильны въ человѣкѣ, что если они не совершенно бываютъ подавлены въ немъ, то много вреда наносятъ нашей нравственной жизни. Во избѣжаніе вреда отъ нихъ, необходимо подчинять ихъ самымъ строгимъ условіямъ нравственной жизни. Вотъ почему Іисусъ Христосъ, говоря о преступленіяхъ внѣшнихъ, переноситъ судъ во глубину духа человѣка; если человѣкъ, подчиняясь чувственнымъ побужденіямъ, только посмотритъ на жену, съ вожделѣніемъ, онъ уже преступникъ. Это вѣрно и психически: внутреннее явленіе есть тоже актъ. Уча такъ, Іисусъ Христосъ есть уже не только совершеннѣйшій моралистъ, но и совершеннѣйшій психологъ. Какъ совершается преступленіе—по одной ли инииіативѣ собственно духа, или вмѣстѣ и по внѣшнимъ впечатлѣніямъ? Если оно совершается и по впечатлѣніямъ, то и тогда человѣкъ не менѣе виноватъ. Правда, нельзя сказать, чтобы человѣкъ, дѣйствующій по впечатлѣніямъ, былъ свободенъ; но онъ не долженъ подавляться внѣшними впечатлѣніями, онъ долженъ быть независимъ отъ нихъ. Съ этой точки зрѣнія можно понять всю глубину Іисусова изреченія: *аще око твое десное соблажняетъ тя, изми е и верзи отъ себе: уне бо ти есть, да погибнетъ единъ отъ удъ твоихъ, а не все тѣло твое ввержено будетъ въ геенну огненную. И аще десная твоя рука соблажняетъ тя, усѣцы ю, и верзи отъ себе: уне бо ти есть, да погибнетъ единъ отъ удъ твоихъ, а не все тѣло твое ввержено будетъ въ геенну* (Мтѳ. V, 29 и 30). Онъ смотритъ на человѣка съ нравственной точки зрѣнія, человѣкъ долженъ быть

свободенъ, не долженъ поддаваться внѣшнимъ впечатлѣніямъ, не смотря на ихъ силу; свободой онъ долженъ стоять выше ихъ, выше всего.

Далѣе говоритъ Спаситель: *речено же бысть: яко иже аще пуститъ жену свою, да дастъ ей книгу распустную* (дастъ ей разводную). *Азъ же глаголю вамъ: яко всякъ отпущаяй жену свою, развѣ словесе любодѣйнаго, творитъ ю прелюбодѣйствовати: и иже пущенницу поиметъ, прелюбодѣйствуетъ* (Мтѳ. V, 31 и 32). Положеніе и значеніе женщины въ древнемъ мірѣ извѣстно — тогда было лучше для нея уйти изъ семьи, гдѣ мужъ былъ деспотъ, чѣмъ оставаться въ ней, тогда не было нравственнаго взгляда на состояніе супружества; но когда христіанство раскрыло намъ супружеское состояніе, какъ состояніе нравственное, тогда очевидно должны были измѣниться и условія его существованія. Вотъ почему Іисусъ Христосъ и говоритъ, что супружество дотолѣ не можетъ быть расторгнуто, доколѣ существуетъ нравственное начало и нравственный союзъ, который можетъ быть разорванъ только чрезъ нарушеніе супружеской вѣрности. Вотъ почему Христосъ запрещаетъ давать разводную, когда не бываетъ еще нарушена эта вѣрность, когда еще не расторгнутъ нравственный супружескій союзъ; и если мужъ дастъ разводную женѣ безъ прелюбодѣйнаго повода съ ея стороны, то онъ дѣлаетъ этимъ то, что она по необходимости впадаетъ въ прелюбодѣйство.

Речено бысть древнимъ: не во лжу кленешися, воздаси же Господеви клятвы твоя. Азъ же глаголю вамъ, продолжаетъ Іисусъ Христосъ, *не клятися всяко: ни небомъ, яко престолъ есть Божій: ни землею, яко подножіе есть ногама Его: ни Іерусалимомъ, яко градъ есть великаго царя. Ниже главою твоею кленися, яко не можеши власа единаго бѣла или черна сотворити. Буди же слово ваше: ей, ей: ни, ни: лишше же сею, отъ непріязни есть* (Мтѳ. V, 33 — 37). И здѣсь, при внимательномъ анализѣ, не трудно видѣть глубину нравственнаго основанія, на которомъ Онъ основываетъ

клятву. Клятва бываетъ по случаю отсутствія довѣрія, а недовѣріе есть нравственный недостатокъ. Человѣкъ клянущійся какъ бы такъ говоритъ: «если ты не вѣришь мнѣ, то повѣрь этому предмету, который ставлю я вмѣсто себя». Но очевидно мы не можемъ распоряжаться небомъ, — оно не наше; равнымъ образомъ ни землею, ни головой своей, когда ни одного волоса мы не можемъ измѣнить. И самое лучшее, по мысли Іисуса Христа, по отношенію къ клятвѣ—это то, если бы клянущійся могъ своею жизнію, личностію убѣждать всѣхъ, что его жизнь, дѣло, слово—истина.

IX.

Слышасте, яко речено бысть: око за око, и зубъ за зубъ. Азъ же глаголю вамъ не противитися злу: но аще тя кто ударитъ въ десную твою ланиту, обрати ему и другую (Мтѳ. V, 38 и 39). Мы замѣчали прежде, что Моисей, когда изрекалъ нравственныя правила, имѣлъ при этомъ въ виду жизнь общественную, гражданскую. Поэтому и постановленія его прежде всего надобно разумѣть въ смыслѣ гражданскомъ. Въ жизни гражданской возмездіе необходимо; законы гражданскіе имѣютъ въ виду опредѣлить это возмездіе въ строгихъ границахъ, и Моисей, какъ видимъ, хочетъ опредѣлить возмездіе точно и строго: «если другой дѣлаетъ тебѣ зло и ты считаешь его незаслуженнымъ, дѣлай ему возмездіе и на столько на сколько онъ сдѣлалъ тебѣ зла, не болѣе», ибо далѣе Моисей замѣчаетъ: «если ближній не повредилъ тебѣ члена,—ничего не сдѣлалъ, и ты не долженъ дѣлать ему возмездія». Если, однакожъ, посмотрѣть на эти постановленія съ точки зрѣнія чистой нравственности, то они окажутся несправедливыми, ибо для меня несправедливо дѣлать зло другому потому, что онъ мнѣ причинилъ зло. Никто не можетъ *обязывать* меня дѣлать зло. Здѣсь нѣтъ мѣста и строго-нравственному вмѣненію,—нравственное вмѣненіе падаетъ только на человѣка, причинившаго зло; здѣсь же зло, которое дѣлаетъ одинъ, вы-

зываетъ и другаго на зло. И слѣдовательно законъ, который позволяетъ дѣлать зло за зло, самъ себя подрываетъ: зло такимъ образомъ является въ удвоенной степени. Очевидно также, такія постановленія не могутъ имѣть для человѣка и хорошихъ послѣдствій; платить зломъ за зло, съ точки зрѣнія чистой нравственности,— это значитъ усиливать зло.

Не такъ посмотрѣлъ на этотъ предметъ Іисусъ Христосъ: *Азъ же глаголю вамъ не противитися злу*, — т. е. не дѣйствуйте противъ зла тѣмъ же оружіемъ. Это изреченіе выражаетъ самый глубокій и чисто-нравственный законъ. Нравственное достоинство человѣка требуетъ свободы; нравственная свобода требуетъ независимости человѣка отъ зла. А гдѣ свобода человѣка, когда онъ долженъ платить зломъ за зло? Я не обязанъ дѣлать зло потому только, что мнѣ дѣлаютъ зло. Въ Моисеевомъ законѣ нравственная свобода подрывается въ самомъ корнѣ. Кто ударитъ тебя въ ланиту, подставь ему другую, — говоритъ Іисусъ Христосъ. И напрасно мы стали бы думать, что Онъ, говоря это, представляетъ человѣка пассивнымъ, нравственно-безсильнымъ; Онъ этимъ только не усиливаетъ зла; дѣлающему зло Онъ этимъ не даетъ права дѣлать зло же. Если понятіе о нравственности основано только на внѣшнихъ отношеніяхъ человѣчества, то такое понятіе недолговѣчно, ибо источникъ нравственности— въ глубинѣ духа человѣческаго. Слѣдовательно и внѣшняя пассивность еще не свидѣтельствуетъ о непрочной, безсильной нравственности человѣка, напротивъ подъ внѣшнимъ безсиліемъ скрывается высокая степень нравственной силы, ибо какая сила духа должна быть, чтобы подставить другую ланиту подъ ударъ! Отсюда-то въ ученіи Спасителя усматривается глубочайшій принципъ нравственности, которымъ держится въ человѣчествѣ христіанство,—принципъ побѣды добра надъ зломъ.

Но какимъ образомъ будетъ торжествовать добро, когда позволяется заповѣдію Спасителя торжествовать злу? Торжество зла, а не добра, можетъ видѣться здѣсь только при нашемъ

поверхностномъ взглядѣ, когда мы смотримъ на это съ точки зрѣнія внѣшней жизни. Чтобы добро могло побѣждать, для этого требуется, чтобы оно было свободнѣе, независимѣе, чтобы оно само отрѣшилось отъ зла, было совершенно само въ себѣ, было чуждо зла. Такимъ образомъ мы можемъ понять и то ученіе, которое высказываетъ Спаситель, когда говоритъ: *любите враги ваша, благословите кленущія вы, добро творите ненавидящимъ васъ, и молитеся за творящихъ вамъ напасть, и изгонящія вы* (Мтѳ. V, 44), т. е., чтобы побѣждать въ мірѣ всякую ненависть, надобно быть совершенно добрымъ; мало этого, надобно, чтобы мѣра добра была больше въ насъ, чѣмъ мѣра зла въ нашемъ противникѣ. Отсюда-то и открывается божественная чистота нравственнаго ученія Іисуса Христа.

Изъ сказаннаго мы видимъ, что Іисусъ Христосъ укореняетъ нравственность въ самомъ духѣ человѣческомъ и направляетъ все ученіе Свое къ тому, чтобы добро восторжествовало надъ зломъ. А отсюда нельзя не заключать, что ученіе Его и по достоинству своему и по источнику выше человѣческаго, оно Божественное, почему Христосъ и говоритъ, что тѣ, которые будутъ жить по нему, будутъ *совершени, якоже Отецъ Небесный совершенъ есть* (Мтѳ. V, 48).

Но при этомъ можетъ возникать вопросъ: «если до такой степени ученіе Іисуса Христа совершенно, возвышенно и идеально, то можетъ ли оно быть осуществляемо на дѣлѣ и по этому не напрасно-ли оно дано?» Этотъ вопросъ не лишенъ основанія, потому что смотря на жизнь людей, нельзя не придти къ мысли, что ученіе Іисуса Христа едва ли можетъ быть осуществимо цѣлымъ человѣчествомъ,—оно, пожалуй, и осуществимо, но только въ частностяхъ; человѣчество, какъ мы видимъ, трудно освобождается отъ своихъ недостатковъ. Но еслибы даже и такъ разсуждать,—если оно неосуществимо въ человѣчествѣ, то отсюда еще никакъ нельзя заключать, что оно не нужно; потому что если мы признаемъ въ человѣкѣ свободно-разумную сторону, то для этой стороны дол-

женъ быть и всесовершенный идеалъ; въ противномъ случаѣ, пришлось бы даже стѣснить или остановить развитіе человѣческой нравственности; потому что нельзя вѣдь представить нравственной жизни въ предѣлахъ однихъ житейскихъ правилъ, это уже не будетъ нравственность, а только житейская практика; и высшія стремленія человѣка остались бы тогда не только безъ удовлетворенія, но и безъ правильныхъ отправленій.

Другое, что̀ можно на это сказать, состоитъ въ слѣдующемъ: несправедливо называть законъ евангельскій лишнимъ потому, что люди не хотятъ исполнить его. Что можетъ быть проще и неидеальнѣе Моисеева закона: не убій, не укради, не прелюбодѣйствуй,—но и его не исполняли; и отсюда еще не слѣдуетъ, что эти правила были напрасны. Въ дѣлѣ нравственной жизни неисполненіе закона не служитъ основаніемъ къ его отрицанію. Что же касается ученія евангельскаго, то въ немъ есть особое преимущество, котораго никакой законъ не имѣетъ, это не есть только ученіе или законъ, нѣтъ, — при своей законности это есть сила, которая способна производить въ человѣкѣ дѣйствіе, ей соотвѣтствующее. Это доказалъ на Себѣ Іисусъ Христосъ. Чрезъ Божественную Личность Его, связанную съ человѣчествомъ, эта сила прошла во все человѣчество; и хотя мы сами видимъ,—какъ ученіе евангельское мало осуществляется, но сила его все-таки дѣйствуетъ. Правда, эта сила не для всякаго замѣтна, во-первыхъ, потому, что она глубоко таится въ духовной природѣ человѣка, во-вторыхъ, потому, что она задерживается борьбой съ другими силами природы и общества, долженствующею продолжаться дотолѣ, доколѣ сила евангельскаго ученія не восторжествуетъ надъ другими противоположными ей силами. Успѣхи медленны, но замѣтны. Такъ напр., что̀ такое современныя улучшенія въ жизни общественной? Нѣкоторые приписываютъ ихъ простымъ, естественнымъ силамъ человѣка,— но они суть не что иное, какъ плодъ нравственныхъ началъ, указанныхъ Христомъ; это отпрыски добраго сѣмени евангельскаго ученія.

X.

Нравственную чистоту Іисусъ Христосъ переноситъ и на почву религіи: *егда молишися, не буди, якоже лицемѣри... вниди въ клѣть твою, и затворивъ двери твоя, помолися Отцу твоему, иже въ тайнѣ: и Отецъ твой видяй въ тайнѣ, воздастъ тебѣ явѣ* (Мтѳ. VI, 5 и 6). Здѣсь, надо замѣтить, Іисусъ Христосъ религію переноситъ на ея настоящую почву,—во внутренность человѣка, въ его духъ. И дѣйствительно, религія, какъ обращеніе человѣка къ Богу, должна начинаться, совершаться и оканчиваться въ духѣ человѣка; этого мало, только чрезъ одухотвореніе религія пріобрѣтаетъ силу, ибо если бы она совершалась въ одной внѣшности, тогда она переходила бы въ формы, которыя, усложняясь, только ослабляли бы ее. Религію Іисусъ Христосъ предотавляетъ, какъ дѣло совѣсти.

Іисусъ Христосъ, отвлекая религію отъ внѣшности, и перенося ее въ духъ человѣка, говоритъ: когда молитесь, не будьте многорѣчивы, какъ язычники, думающіе, что во многоглаголаніи своемъ услышаны будутъ (Мтѳ. VI, 7). Этимъ Онъ запрещаетъ не продолжительность молитвы, а многосложность предметовъ молитвы. И чтобы научить правильно молиться, Онъ тутъ же даетъ образецъ молитвы: «*Отче нашъ*». Въ ней Іисусъ Христосъ показываетъ отношеніе человѣка къ Богу, научаетъ преданности волѣ Божіей, показываетъ, каковъ долженъ быть духъ нашей молитвы, даетъ совѣтъ избѣгать всѣхъ искушеній и бѣдствій на столько, на сколько эти бѣдствія могутъ наносить вредъ нравственности человѣка. Одно изъ начальныхъ прошеній молитвы Господней, состоитъ въ прошеніи о наступленіи царствія Божія: *да пріидетъ царствіе Твое*, учитъ молиться Христосъ. Здѣсь подъ «царствомъ Божіимъ» надо разумѣть наступленіе въ мірѣ такого царства, въ которомъ ничего бы не было, кромѣ истины, правды и мира. Въ прямомъ же и положительномъ смыслѣ надобно разумѣть

здѣсь царство Божіе или осуществленіе плана возрожденія человѣчества Богомъ. Но при этомъ возникаетъ вопросъ: въ какой степени осуществился этотъ предметъ молитвы,—планъ Божій о возрожденіи человѣка? На этотъ вопросъ прежде всего должна отвѣчать исторія христіанства. Что же говоритъ исторія? Надобно ожидать, что съ самаго начала христіанства и потомъ этотъ планъ хотя не вдругъ, а постепенно, но осуществлялся, это мы говоримъ, не заглядывая въ исторію, что называется a priori, по требованію самой идеи христіанства. Что же касается до видимыхъ фактовъ исторіи, мы видимъ противное: видимъ борьбу человѣка съ христіанствомъ, борьбу отъ недостатка ли воспріемлемости у человѣка къ христіанству, или отъ того, что христіанство идетъ въ разрѣзъ съ жизнію человѣчества? Борьба человѣка съ христіанствомъ прежде всего зависѣла отъ недостатка вѣры и отъ непокорности ему въ человѣкѣ, что̀ и высказалось на первыхъ же порахъ въ появленіи различныхъ еретическихъ обществъ: гностицизма, аріанства, несторіанства и др.; далѣе—воздвигаетъ борьбу противъ христіанства болѣе и болѣе расширяющееся сомнѣніе во все то, что̀ принесено христіанствомъ въ міръ,—сомнѣніе, по видимому, достигшее въ настоящее время уже крайней степени. Это со стороны догматической.

Со стороны нравственной. Если мы видимъ въ частности высокіе образцы христіанской жизни, то съ другой—въ большинствѣ видимъ паденіе нравственности, такъ что въ этомъ отношеніи вѣрны слова одного нѣмецкаго ученаго: «религія до Христа была хуже, а люди лучше, послѣ Христа религія лучше, но люди хуже». Судя по этому, религія христіанская не осуществима. Но едва ли справедливо судить о христіанствѣ по его внѣшнимъ признакамъ. Уже то самое должно умѣрять рѣшительность нашего суда о христіанствѣ, что немного прошло времени съ начала христіанства,—вѣдь эта религія должна возобновить все человѣчество; духовная жизнь человѣка развивается туже физической; кромѣ того, законы жизни духовной для нашего глаза болѣе не замѣтны, чѣмъ

законы жизни физической. Все это говорить, что судить о плодахъ христіанства еще рано. Въ человѣкѣ, богатомъ и физическими и духовными силами, только чрезъ десятки лѣтъ силы его получаютъ опредѣленное развитіе. Греки и римляне—народы образованные, но оказывается, что они не понимали самыхъ простыхъ истинъ. Христіанство есть по преимуществу сила духовная, лежащая далеко за предѣлами внѣшней жизни, глубоко укорененная въ духѣ человѣческомъ. Оно составляетъ въ этомъ отношеніи контрастъ съ религіей ветхозавѣтной; а чѣмъ оно незамѣтнѣе и духовнѣе, тѣмъ туже должно и развиваться.

Далѣе, христіанство по самому свойству коренныхъ идей своихъ должно развиваться не иначе, какъ борьбой; духъ долженъ бороться съ органическою жизнію, которою онъ окруженъ, долженъ пробивать ея кору; христіанство отвлекаетъ духъ отъ міра, и при этомъ, очевидно, борьба христіанства должна быть продолжительная, и прежде всего духъ долженъ побѣдить самого человѣка, тѣ его привычки и наклонности, которыя онъ выработалъ до христіанства. И эта борьба двоякая: во-первыхъ, онъ долженъ уничтожить въ жизни человѣка все худое, и во-вторыхъ—переработать въ жизни его все хорошее и направить это хорошее къ добрымъ цѣлямъ. Понятно послѣ этого, какъ должна быть долговременна борьба христіанства и какъ должно быть долговременно его развитіе. Можетъ быть и тысячи вѣковъ представятъ собой немного времени для того, чтобы возобновить все человѣчество. Мы говоримъ о цѣломъ человѣчествѣ, а не о частностяхъ, которыя при благопріятныхъ условіяхъ могутъ имѣть успѣхъ въ христіанствѣ. Наконецъ, большое противодѣйствіе, какъ подтверждаетъ исторія, оказываетъ развитію христіанства государство. Это противодѣйствіе вытекаетъ изъ того, что начала государства не совпадаютъ съ началами христіанства: государство изъ человѣка приготовляетъ члена общества земнаго, а христіанство — небеснаго. Правда, христіанство не запрещаетъ человѣку быть членомъ общества земнаго, но

оно желаетъ видѣть его по преимуществу членомъ общества небеснаго. Главное же неблагопріятное условіе для христіанства со стороны государства—это то, что общества гражданскія по большей части бываютъ основаны на ложныхъ началахъ; откуда не могла не возникнуть и возникла борьба между религіей и государствомъ. Государство есть искусственная форма развитія человѣка, а какъ искусственная оно должно было привести и къ искусственному развитію: отсюда тотъ деспотизмъ и безграничное рабство, которые христіанство встрѣтило въ мірѣ. Деспотизмъ и рабство гражданскіе проникли въ глубь нравственной жизни человѣка. Вредъ отсюда понятенъ. Но что́ принесло христіанство въ общество? Оно не принесло новой гражданской формы, ибо оно есть религія духа; но оно коснулось внутренней стороны гражданства и принесло во внутрь его свое содержаніе. Конечно, это не могло совершиться безъ борьбы, ибо христіанство при этомъ не могло не подрывать установившихся формъ гражданскихъ. Что́ же именно христіанство принесло для общества? Оно принесло новый взглядъ на членовъ общества, какъ на братьевъ, и на власть его, какъ на служеніе; а это для языческаго государства было такою новостію, которой оно не могло вдругъ переварить. Отсюда-то и гоненія, всматриваясь въ которыя, мы видимъ, что здѣсь борьба была не столько изъ-за религіи, сколько изъ-за нарушенія христіанствомъ языческихъ формъ. Когда же государство увидѣло всю тщету своихъ преслѣдованій противъ нравственныхъ началъ христіанства, тогда оно признало необходимость ввести послѣднее внутрь своей жизни. Философъ при этомъ замѣтилъ бы, что государство, при всей уступчивости христіанству, все-таки невдругъ еще могло прекратить борьбу свою съ христіанствомъ, ибо оно не въ силахъ вдругъ отказаться отъ своихъ древнихъ языческихъ началъ. И это справедливо.... Но жестоко заблуждаются тѣ, которые хотятъ видѣть въ религіи одно изъ средствъ для государственныхъ цѣлей, подтвердить эту мысль они не могутъ даже и мнимыми доказа-

тельствами: религія Христова не отъ міра сего, т. е. она должна быть вовсе независима отъ государства.

Внутренняя сторона христіанства показываетъ, что при всѣхъ враждебныхъ отношеніяхъ къ нему государства, оно все-таки шло впередъ, развивалось и передѣлывало племена, народы и государства; плоды, которые цивилизація хотѣла бы приписать себѣ, суть плоды именно христіанства, разумѣемъ свободу убѣжденій и равенство. Государство же, присвоивая себѣ эти плоды, только желаетъ, какъ бы не высвободить религію изъ своей власти. Съ этою же цѣлію оно проповѣдуетъ и свободу совѣсти. Въ такомъ ложномъ отношеніи находится государство къ религіи и доселѣ. Этимъ отношеніемъ объясняется и нынѣшняя возня папы съ итальянскимъ королемъ; эта борьба есть воздѣйствіе христіанства, которое, съ одной стороны, хочетъ пробиться чрезъ кору папства, чтобы жить своею жизнію, съ другой—преобразовать формы гражданской жизни.

Да пріидетъ царствіе Твое,—этимъ, сказали мы, высказывается желаніе осуществленія всего плана домостроительства Божія на землѣ. Но этотъ планъ не могъ осуществиться и по самой сущности христіанства, которое вѣчно будетъ развиваться. Религія ветхозавѣтная могла скорѣе окаменѣть, чѣмъ развиться: чтобы видѣть это, стоитъ только посмотрѣть на ея основныя истины. Такова же религія и магометанская; быстрое распространеніе послѣдней свидѣтельствуетъ только о томъ, что она пришлась по характеру народа, который исповѣдуетъ ее. Не такова религія христіанская: она не ограничивается ни мѣстомъ, ни временемъ, и нѣтъ народа, которому она могла бы болѣе нравиться, чѣмъ другому. Такимъ образомъ и распространеніе христіанства не есть дѣло пропаганды, а есть существенная черта его характера, оно способно къ развитію, не ограничиваемому ни мѣстомъ, ни временемъ. Такого же свойства и характера и содержаніе христіанской религіи. Оно возрождаетъ и обновляетъ человѣка, что также свидѣтельствуетъ о безконечномъ развитіи этой ре-

лигіи. Предметы ея содержанія говорятъ о ея силѣ и высотѣ, какъ высока напр. ея слѣдующая истина: *достоитъ кланятися Богу духомъ и истиною* (Іоан. IV, 24). Для такого поклоненія нѣтъ предѣловъ, ибо безконеченъ духъ человѣка, слѣдовательно безконечна и религія. Если же такова религія по своему существу, по своимъ основнымъ задачамъ, однимъ словомъ, если она безконечна въ своемъ развитіи: то несправедливо было бы заключать о ея сущности по ея развитію въ теченіе одной или двухъ тысячъ лѣтъ. Съ безконечнымъ развитіемъ естественныхъ силъ человѣка должно безконечно развиваться и христіанство. Отсюда-то становятся понятными для насъ и эти слова апостола: *видимъ убо нынѣ якоже зерцаломъ въ гаданіи, тогда же лицемъ къ лицу: нынѣ разумѣю отчасти, тогда же познаю, якоже и познанъ быхъ* (1 Кор. XIII, 12). Но сколько времени требуется, чтобы достигнуть чрезъ христіанство осуществленія этой задачи?

И остави намъ долги наши, яко и мы оставляемъ должникомъ нашимъ. Въ этихъ словахъ сущность и сила христіанства выражаются преимущественно въ нравственномъ отношеніи. Богъ прощаетъ человѣка, а человѣкъ—своего ближняго. Изъ такихъ взаимныхъ прощеній слагается свѣтлый образъ любви и мира. Этого образа не представляетъ намъ ни одна религія; если въ какой религіи и найдемъ намекъ, что должно любить человѣка, но никакъ не найдемъ указанія на то, чтобы прощать ближняго, что́ бы онъ ни сдѣлалъ намъ.

Богъ прощаетъ человѣка не потому, что не хочетъ гнѣваться, а человѣкъ—человѣка не потому, что не хочетъ сердиться. Такое пониманіе не исчерпываетъ всей силы прошенія молитвы Господней. Когда усиливается зло, — чрезъ положеніе или отрицаніе? Что изъ того выйдетъ, если мы, чтобы отнять силу у зла, будемъ его преслѣдовать, будемъ дѣлать возмездіе? Законъ, который преслѣдуетъ зло, не только чрезъ это признаетъ силу зла, но и даетъ ему жизнь. Другое выходитъ, когда не признается жизнь и сила зла, когда отрицается у него право на существованіе, а это можетъ быть

только тогда, когда добро не вызываетъ зла на борьбу, не дѣлаетъ ему возмездія; послѣднее отношеніе добра ко злу не можетъ не ослаблять его. Разсуждая такъ, мы поймемъ все значеніе прошенія: *и остави намъ долги наша, яко и мы оставляемъ должникомъ нашимъ.* Въ немъ выражается, что мы даже не хотимъ и думать, что зло сильно. И дѣйствительно, при такомъ нашемъ отношеніи къ нему, оно ослабляется само по себѣ. Когда Іисусъ Христосъ говоритъ, что Богъ прощаетъ, Онъ этимъ не хочетъ сказать, что Онъ безразлично относится къ добру и злу, но то, что отрицая силу у зла, Онъ этимъ ослабляетъ его.

Но при этомъ возражаютъ: «если такъ поступать,—прощать другъ друга, то зло разовьется до безконечныхъ предѣловъ, тогда правда, явно попираемая, будетъ страдать». Никогда, если это положеніе будетъ осуществляться въ предѣлахъ христіанства, а иначе и быть не можетъ, ибо оно не стоитъ отдѣльно отъ другихъ христіанскихъ истинъ. Если же мы на самомъ дѣлѣ и видимъ иногда противное, то это говоритъ только о томъ, что можно злоупотреблять какими угодно добрыми правилами. И этою идеею прощенія выражается не слабость моральныхъ силъ христіанства, а на оборотъ—высказывается сила ихъ, та сила, которой достигнуть христіанинъ можетъ не вдругъ, а только съ теченіемъ времени.

XI.

Не скрывайте себѣ сокровища на земли, идѣже червь и тля тлитъ, и идѣже татіе подкопываютъ и крадутъ: скрывайте же себѣ сокровище на небеси, идѣже ни червь, ни тля тлитъ, и идѣже татіе не подкопываютъ, ни крадутъ. Идѣже бо есть сокровище ваше, ту будетъ и сердце ваше (Мтѳ. VI, 19—21). *Воззрите на птицы небесныя, яко не сѣютъ, ни жнутъ, ни собираютъ въ житницы, и Отецъ вашъ небесный питаетъ ихъ: не вы ли паче лучше ихъ есте*

(—VI, 26)?.. *Не пецытеся убо, глаголюще: что ямы, или что піемъ, или чимъ одеждемся; ищите же прежде царствія Божія и правды его, и сія вся приложатся вамъ* (Мтѳ. VI, 31. 33). Въ этихъ изреченіяхъ, какъ видимъ, Христосъ опредѣляетъ отношеніе наше къ здѣшней жизни и при этомъ отрицаетъ самыя положительныя нужды человѣка. Изъ какого источника вытекаетъ такой моральный взглядъ на жизнь человѣка? Изъ характера-ли учителя, или изъ какихъ-нибудь началъ мистическихъ, которыя Іисусъ Христосъ хотѣлъ положить въ основаніе своего ученія, или Онъ давалъ эти правила не для всѣхъ людей, а только исключительно для Своего малаго общества, или же, наконецъ, это было нѣчто похожее на презрѣніе къ жизни? Углубляясь въ ученіе Іисуса Христа и Его характеръ, не можемъ допустить ни одного изъ этихъ объясненій. Учитель такъ былъ близокъ къ человѣку, что оказывалъ величайшее снисхожденіе ко всѣмъ его немощамъ, и цѣлію Своего ученія поставлялъ возстановить, а не подавить человѣчество. Поэтому въ ученіи Его слѣдуетъ искать началъ болѣе положительныхъ и существенныхъ. Нравственная жизнь, какъ мы неоднократно говорили, должна проистекать изъ внутри человѣка, а не извнѣ; и слѣдовательно человѣкъ долженъ быть сколько возможно болѣе присущъ себѣ и углубленъ въ себя, а не привязываться къ внѣшнимъ предметамъ; стало быть Спаситель, когда говоритъ о необходимыхъ нуждахъ человѣка, то не отрицаетъ ихъ совсѣмъ, а хочетъ сказать только, чтобы эти нужды были подчинены нравственнымъ началамъ, жизни духовной. Съ другой стороны, нельзя быть человѣку нравственнымъ, если не утверждена въ немъ нравственная свобода; нравственная же свобода требуетъ, чтобы нравственное развитіе не подлежало случайнымъ условіямъ, иначе она не можетъ быть твердой, и нравственная жизнь будетъ также измѣнчива, какъ измѣнчивы самыя условія, а это будетъ значить тоже, что нѣтъ ни нравственности, ни нравственной свободы. И это понятно: если нравственность поставлять въ зависимость отъ случайныхъ

обстоятельствъ, тогда не могло бы быть общихъ правилъ, такихъ, которымъ бы одинаково могъ подчиняться и бѣдный и богатый, тогда никакой законодатель не въ состояніи былъ бы изречь ихъ, и ихъ не существовало бы. Между тѣмъ нравственность составляетъ существенную сторону жизни человѣческой; у ней должны быть свои непреложные законы и твердыя правила, по которымъ человѣкъ долженъ стоять внѣ случайностей и быть вполнѣ самостоятеленъ въ своихъ нравственныхъ дѣйствіяхъ. Другое необходимое условіе для развитія нравственной жизни человѣка то, чтобы развитіе ея не подлежало стѣснительнымъ ограниченіямъ; нравственность нельзя понимать какъ кодексъ извѣстныхъ правилъ, почва ея— человѣческій духъ, поэтому она не есть что-нибудь безжизненное и матеріальное, она также свободна и жизненна, какъ самый духъ, ея развитіе безусловно и самоусовершенствованіе безконечно, а поэтому человѣкъ не долженъ предаваться необходимымъ житейскимъ нуждамъ до того, чтобы они могли ограничивать развитіе нравственной жизни; крѣпкая же привязанность къ естественнымъ нуждамъ очевидно ограничивала бы нравственную жизнь. Въ третьихъ нравственность человѣка должна имѣть какой-нибудь идеалъ, потому что человѣкъ не можетъ развиваться, не имѣя предъ собою идеала,—идеала такого, на сколько его можетъ представлять или понимать умъ человѣка. Этотъ идеалъ не можетъ не быть отвлеченнымъ, потому что онъ долженъ быть выше обыкновенной жизни человѣческой, и его, очевидно, нельзя почерпнуть изъ внѣшней жизни. Это лучше всего доказываетъ современность, съ своими безуспѣшными попытками—выработать нравственный идеалъ изъ жизни, текущей предъ нашими глазами: изъ обыденныхъ благъ можетъ выработаться только обыкновенный образъ, скоропреходящій, матеріальный. Такимъ образомъ, понятно, почему Іисусъ Христосъ говоритъ, что не должно заботиться не только о благахъ земныхъ, но и о естественныхъ потребностяхъ человѣка. Конечно, когда Іисусъ Христосъ говорилъ это, Онъ

не имѣлъ въ виду отвлечь человѣка отъ жизни. Несправедливъ и тотъ взглядъ, будто Христосъ имѣлъ въ виду улучшить только жизнь человѣка мірскую. Онъ вездѣ—и своими дѣйствіями и ученіемъ—подчиняетъ жизнь мірскую духовной, и между тѣмъ не отрываетъ человѣка и отъ міра.

XII.

Останавливаемся сегодня на воскресеніи сына Наинской вдовы (Лук. VII, 11—17). Іисусъ Христосъ однимъ словомъ воскресилъ умершаго. Много возраженій существуетъ противъ дѣйствительности подобныхъ явленій въ жизни Спасителя; вслѣдствіе чего отстаивать подобныя явленія труднѣе всего. Но какъ бы ни были сильны возраженія, будемъ отвѣчать на нихъ строгимъ анализомъ; онъ обнаружитъ слабость возраженій и доставитъ намъ возможность защитить оспориваемое явленіе. Первое возраженіе касается подлинности евангельскаго событія. На сколько же сильно это возраженіе? Оспориваніе подлинности мѣста, въ которомъ разсказывается о событіи, не есть еще опроверженіе событія. Ни одна критика,—ни историческая, ни раціоналистическая— не могла опровергнуть подлинности Евангелія, тѣмъ болѣе подлинности извѣстнаго мѣста. Евангелія явились немного спустя послѣ жизни Спасителя. Если бы нѣкоторыя событія, приписываемыя дѣйствіямъ Іисуса Христа, были вымысломъ, то ихъ не допустили бы занести въ евангелія не только враги, но и послѣдователи Іисуса Христа. Съ другой стороны въ дѣйствительныхъ фактахъ Іисуса Христа враги Его не хотѣли признать только силы высшей, божественной, а приписывали ихъ силѣ Веельзевула.

Произведемъ анализъ внутренней стороны этого явленія. Возражая противъ возможности и дѣйствительности чудесъ, опираются обыкновенно на принципъ естественной науки:— силы природы, говорятъ, всегда дѣйствовали по своимъ неизмѣннымъ законамъ, и если нынѣ мы не видимъ подобныхъ

явленій, т. е. чудесъ, то ихъ не было и не должно было быть и раньше въ силу неизмѣнности законовъ.

Если бы законы природы дѣйствовали безусловно неизмѣнно,—сегодня какъ завтра и вчера, то при такой неизмѣнности природа едва ли бы представляла въ себѣ жизнь, ибо никакая машина не есть жизнь по тому одному, что она дѣйствуетъ неизмѣнно—но однимъ законамъ; въ машинѣ нѣтъ жизни, а есть только механическое движеніе. Жизнь, по самому своему понятію, есть безграничное развитіе силъ, въ ней дѣйствующихъ; но этого развитія не можетъ быть въ природѣ, какъ машинѣ. Машина должна истощиться и стать, ибо по закону естественному — одна сила, непрерывно дѣйствующая по однимъ законамъ, должна истощиться и стать; для ея отправленія требуются измѣненія. Примѣромъ на это можетъ служить организмъ человѣка: вся его жизнь состоитъ въ измѣненіи частей организма. Если же съ понятіемъ о жизни соединяется безграничное развитіе, то необходимо должно допустить и комбинацію и измѣненіе въ самыхъ основахъ, на которыхъ держится жизнь міра. А при такихъ измѣненіяхъ можетъ явиться человѣкъ, который, при благопріятныхъ условіяхъ, можетъ производить и дѣйствія необыкновенныя.

Далѣе, если мы и согласимся съ приведеннымъ нами возраженіемъ, то подобное явленіе, разсматриваемое нами, изъ жизни Спасителя можетъ ли служить доводомъ неизмѣнности законовъ природы? Человѣкъ воскрешенный живетъ и опять умираетъ, стало быть онъ не нарушаетъ сущности законовъ природы. Съ другой стороны нѣтъ закона безъ исключенія, и эти исключенія могутъ и даже должны быть, потому—что они бываютъ весьма необходимы и полезны.

Ни положительная наука, ни разумъ не рѣшили еще—что̀ такое жизнь сама въ себѣ, точно также, какъ—что̀ такое смерть? Мы видимъ только факты, человѣкъ живетъ и умираетъ; но все остальное, что̀ стоитъ за фактами, отъ насъ скрыто, и это большой недостатокъ въ насъ: ибо, зная сущность законовъ смерти, мы тогда могли бы знать, какъ жизнь угасшая

можетъ возстать и возставши угаснуть. Стало быть, вся сила возраженія, приведеннаго нами, состоитъ въ незнаніи того, какъ могло случиться чудо.

Жизнь въ природѣ и жизнь въ человѣкѣ имѣетъ тамъ и здѣсь одинаковое для себя основаніе въ постоянныхъ законахъ, но при этомъ не вездѣ она развивается въ одинаковой степени, даже въ недѣлимыхъ: въ одномъ организмѣ — она развивается въ бóльшемъ размѣрѣ, чѣмъ въ другомъ и т. д., хотя организмъ недѣлимаго и основа жизни въ немъ одинаковы; стало быть это разнообразіе зависитъ отъ частныхъ условій, при единствѣ основанія. Если такъ, то какая наука можетъ поручиться, что такой-то человѣкъ при извѣстныхъ условіяхъ не можетъ прожить ста лѣтъ? Та причина, которая одного заставляетъ жить 20 лѣтъ, другаго 100 лѣтъ, можетъ иного заставить жить и 500 лѣтъ. Если же такъ, то можетъ случиться, что явится человѣкъ, который совмѣститъ на себѣ всѣ условія для продленія жизни.

Съ другой стороны, предъ нашими глазами преобладаніе жизни; смерти, видимъ мы, какъ бы не существуетъ, и измѣняется предъ нами только одна жизнь: для одного субъекта смерть, для другаго эта же смерть служитъ началомъ жизни. Эту истину подтверждаютъ даже статистическія свѣдѣнія, число рождающихся, при неблагопріятныхъ даже условіяхъ, превышаетъ число умирающихъ, въ двѣ секунды умираетъ два человѣка а рождается три. Точно также статистика доказываетъ, что при случаяхъ насилій надъ жизнію, жизнь все-таки торжествуетъ: послѣ эпидемическихъ болѣзней цифра рожденій всегда увеличивается; сама природа спѣшитъ возстановить себя. Такимъ образомъ, при постоянномъ развитіи жизни и при преобладаніи жизни надъ смертію или, чтó тоже, при стремленіи къ отрицанію смерти можетъ явиться человѣкъ, въ которомъ жизнь въ особенной степени проявляется. Это подтверждаетъ даже естественная наука. Опыты магнитизма показываютъ, что жизнь изъ одного субъекта переходитъ въ другаго. Очень жаль, что по сему предмету есть только отры-

вочныя свѣдѣнія и эта сторона явленій доселѣ не разработана систематически. Само собой разумѣется, что при нашемъ изслѣдованіи, сила магнитическая не ведетъ къ объясненію дѣла, но тѣмъ не менѣе эти указанія могутъ имѣть здѣсь мѣсто, они могутъ послужить нѣкотораго рода лѣстницей, по которой можно восходить къ уразумѣнію и тѣхъ вопросовъ, которые мы рѣшаемъ. Нѣсколько лѣтъ тому назадъ въ Германіи вышла брошюра одного доктора, въ которой сообщался слѣдующій фактъ магнитизированія. Одинъ молодой человѣкъ умиралъ отъ чахотки; одному лекарю-магнитизеру, случившемуся при больномъ, пришла мысль магнитизировать умирающаго въ послѣдній моментъ его жизни. Больной согласился на это; докторъ началъ магнитизировать. Нужно замѣтить—больной имѣлъ всѣ признаки смерти; и чтоже?—въ самый моментъ смерти жизнь была задержана. Пульсъ не бился, но умершій отвѣчалъ на вопросы, и звуки его голоса были похожи на то, какъ бы выходили они изъ дна глубокаго колодца. Когда послѣ магнитизированія докторъ спросилъ его, онъ отвѣчалъ, что онъ, больной, умеръ, но что-то задерживаетъ его на порогѣ смерти. Вмѣстѣ съ тѣмъ больной выражалъ жалобу на то, что его держатъ въ такомъ тяжкомъ для него положеніи. Наконецъ, этотъ умершій сталъ умолять магнитизера, чтобъ онъ освободилъ его изъ такого положенія. И когда мольба его была исполнена, организмъ его былъ уже трупомъ. Этотъ фактъ показываетъ, что жизнь одного можетъ переходить и дѣйствовать въ другомъ, когда этотъ другой уже умираетъ. Какова же была сила жизни въ человѣкѣ, который дѣйствовалъ на умирающаго! Но что̀ это за сила, наука этого не рѣшила; со временемъ, можетъ быть, наука перестанетъ звать ее магнитизмомъ. Одна-ли сила физическая дѣйствовала въ этомъ случаѣ,—трудно на это отвѣчать; но думается, что такого дѣйствія не могла произвести одна физическая сила, которая не можетъ быть до такой степени самостоятельна и независима; и мы знаемъ, что въ подобныхъ случаяхъ много значитъ сила воли магнитизера, и первое условіе магнитизи-

рованія, чтобъ воля больнаго была подчинена волѣ магнитизера. Если же въ докторѣ такъ велика была сила естественная, что могла бороться со смертію, то какова должна быть сила его воли? Все это приводитъ къ заключенію, что при развитіи или упадкѣ жизни физической много значитъ сила нравственная. Сила физическая не могла бы имѣть разумнаго направленія, если бы она не имѣла тѣсной связи съ высшей силой—нравственной, которая направляетъ и развиваетъ ее. Никто не можетъ оспоривать данныхъ естественной науки, но какъ скоро эта наука приходитъ къ выводамъ изъ нихъ, то сознаетъ свое безсиліе. И только откровеніе научаетъ насъ узнавать сопоставленіе силы естественной съ силой нравственной, только оно объясняетъ намъ и обыкновенные факты и чудесные.

Опыты показываютъ, что силы физическія въ своихъ измѣненіяхъ подчиняются силѣ нравственной. А если такъ, то нѣтъ причинъ сомнѣваться въ томъ, что сила нравственная чѣмъ развитѣе, тѣмъ сильнѣе она должна дѣйствовать на физическую силу. Условія развитія нравственной силы различны, но самыя лучшія тѣ, когда сила развивается сама изъ себя; во времена до-христіанскія сила физическая господствовала надъ нравственной силой; въ христіанствѣ, уже при самомъ его появленіи, наоборотъ,—сила нравственная начинаетъ торжествовать надъ физической, что́ можетъ подтверждать рѣзко выдающееся явленіе въ исторіи христіанства—мученичество:— здѣсь человѣкъ какъ бы не чувствовалъ физическихъ страданій; здѣсь моральная сила до послѣдней степени ослабляла физическую. Это достаточно утверждаетъ надежду, что будетъ время, когда моральная сила получитъ въ христіанствѣ еще большее развитіе; и, развиваясь съ теченіемъ времени болѣе и болѣе, она могла бы сдѣлаться всемогущею. Но при этомъ возникаетъ вопросъ сомнѣнія: историческіе опыты показываютъ, что торжество нравственной силы надъ физической проявляется только въ индивидуумахъ, но какимъ образомъ эта сила проявится во всѣхъ? Какъ этотъ вопросъ ни труденъ, но онъ

рѣшается легко. Если въ индивидуумахъ сила моральная такъ развивается, что дѣйствуетъ неотразимо на физическую силу, то что̀ удивительнаго, если эта сила при благопріятныхъ условіяхъ получитъ такое развитіе, что будетъ дѣйствовать во многихъ личностяхъ и въ цѣломъ человѣчествѣ. Исторія показываетъ, что человѣчество съ теченіемъ времени начинаетъ дѣйствовать въ природѣ посредствомъ все болѣе и болѣе простыхъ силъ ея. Слѣдовательно, духу человѣческому нужно только приходить въ непосредственное отношеніе съ силами природы: теперь уже духъ человѣческій въ нѣсколько часовъ говоритъ чрезъ океаны, и въ нѣсколько часовъ пробѣгаетъ человѣкъ такое пространство, пройти которое прежде требовались цѣлые дни недѣли и мѣсяцы. А если такъ, то духъ человѣка съ теченіемъ времени, все утончая и уничтожая преграды пространства и времени, станетъ лицомъ къ лицу съ природою, торжествуя полную побѣду надъ послѣдней. И странно! Какимъ образомъ люди, отвергающіе силы моральныя — такъ называемые матеріалисты, не хотятъ видѣть безпредѣльнаго развитія силы мысли и воли! Нужно нарочно закрыть глаза, чтобы не видѣть ни моральныхъ силъ, ни ихъ развитія, ни плодовъ этого развитія.

Разсуждая такъ, мы придемъ если не къ положительному уразумѣнію, то къ близкому представленію того, какимъ образомъ сила моральная при своемъ развитіи будетъ торжествовать надъ всѣми физическими силами. Она будетъ торжествовать, и это будетъ то торжество, которое мы называемъ воскресеніемъ мертвыхъ.

Откровеніе, поставляя силу моральную выше физической, приводитъ насъ къ тому, что мы должны видѣть и ставить нравственную личность человѣка выше всего; оно представляетъ даже Личность, воскрешающую мертвыхъ. Судя безпристрастно, въ воскресеніи мертвыхъ мы видимъ торжество силы моральной надъ физической. Человѣчество не достигло этого, но это возможно было для Іисуса Христа, и это было исключеніе и при томъ условное: будетъ время, говоритъ Христосъ,

когда другіе больше Меня сдѣлаютъ (Іоан. XIV, 12). Это значитъ: то, что сдѣлалъ Христосъ, будетъ достояніемъ другихъ людей и даже всего человѣчества. Этимъ Онъ показываетъ опредѣленное дѣйствующее въ мірѣ начало или законъ. Въ соотвѣтствіе этому процессу, о которомъ говоритъ намъ откровеніе, тоже откровеніе говоритъ, что будетъ такая эпоха въ мірѣ, когда не только человѣчество преобразится, достигнетъ высшаго развитія, но наконецъ человѣчество умершее возстанетъ. Сколько ни представляютъ возраженій противъ этой эпохи, но, анализируя предметъ безпристрастно, можно придти къ представленію и этого событія. Но объ этомъ послѣ.

XIII—XV.

Іисусъ Христосъ, какъ читаемъ въ Евангеліи, прощаетъ грѣшницѣ, за что подвергся крайнему осужденію со стороны фарисеевъ. Прощать всѣ грѣхи по уваженію только къ одному чувству, которое наполняло душу грѣшниковъ, есть одна изъ характерныхъ чертъ Евангелія. Чувство это, изъ-за котораго отпускались грѣхи, было чувство любви, великое значеніе котораго требуетъ особеннаго объясненія. И прежде всего, чтобы постигнуть великую силу любви, надобно представить, какое понятіе о грѣхахъ существовало до Христа и какое понятіе было до Него о правосудіи Божіемъ! Іисусъ Христосъ какъ-будто уничтожаетъ эти понятія и изъ уваженія къ одному чувству идетъ вразрѣзъ съ ними. При этомъ невольно спрашиваешь себя: прощать грѣшниковъ—предметъ одного ли Божескаго милосердія или въ самомъ сердцѣ прощающаго есть основаніе, по которому дѣло милосердія не есть дѣло простого милосердія, а тѣмъ болѣе какого нибудь произвола?

Іисусъ Христосъ простилъ грѣшницѣ всѣ грѣхи (Лук. VII, 36—50) не по уваженію къ чему нибудь, а единственно потому, какъ говорится въ Евангеліи, что она *возлюби много* (Лук. VII, 47). Этотъ знаменательный фактъ заслуживаетъ особаго разсмотрѣнія. Здѣсь представляется много вопросовъ, рѣше-

ніе которыхъ должно разъяснить юридическую и моральную сторону этого факта. Со стороны юридической—Іисусъ Христосъ имѣлъ ли право, не зависимо отъ его Божескаго достоинства, отпускать грѣхи, и если имѣлъ,—какого оно рода и на чомъ основано? И потомъ—какимъ образомъ женщина могла быть прощена, когда грѣхи ея были извѣстны всѣмъ, и прощена за то только, что оказала усердіе къ одному Іисусу Христу, и наконецъ—какъ была прощена, т. е. было ли это одно снисхожденіе Іисуса Христа къ ней, или это былъ дѣйствительный фактъ прощенія и освобожденія отъ грѣховъ?

Имѣлъ ли Іисусъ Христосъ формальное право прощать, и если имѣлъ, кто Ему далъ это право? Вмѣнять или не вмѣнять грѣхъ другому, для этого нужно владѣть судомъ. Весь же судъ былъ въ рукахъ Іисуса Христа: *Отецъ бо не судитъ никому же, но судъ весь даде Сынови* (Іоанн. V, 22). Слѣдовательно право судить принадлежало Ему и Онъ облечонъ былъ этимъ правомъ отъ Самого Бога Отца. Впрочемъ и независимо отъ уполномочія отъ Отца, Онъ утвердилъ за Собой право суда послѣ того, какъ раскрылъ моральную сторону закона, указалъ, — въ чомъ должна состоять нравственная жизнь человѣчества, и научилъ какъ должно судить напр. объ убійствѣ. То, что Онъ открылъ новыя правила нравственности, толкуя Моисеевъ законъ, и въ этомъ отношеніи явился не только хорошимъ толковникомъ, но и законодателемъ, заставляетъ признать, что никто справедливѣе и не могъ приложить къ жизни этихъ правилъ, которыя Онъ указалъ, какъ Самъ Онъ. Наконецъ, неограниченное право суда надъ человѣчествомъ принадлежитъ Ему по самому Его назначенію. Онъ пришолъ страданіями своими искупить людей, и въ этомъ состоятъ Его безпредѣльныя заслуги для человѣка; но, какъ подтверждаетъ даже простой опытъ человѣческій, благодѣтель всегда получаетъ моральное право надъ облагодѣтельствованнымъ. Такимъ образомъ, право суда надъ человѣчествомъ, понятое раціональнымъ образомъ, неоспоримо принадлежало

Іисусту Христу, и теперь понятно — могъ ли Онъ отпускать грѣхи? Онъ имѣлъ право вязать, и имѣлъ право рѣшать.

Нельзя невидѣть еще основанія, по которому Іисусъ Христосъ прощалъ грѣхи. Разсуждая строго юридически, судъ обязанъ дознать преступленіе во всей точности и приложить къ дѣлу законъ, т. е., опредѣлить бóльшую или меньшую мѣру наказанія во всей строгости, но миловать судъ самъ по себѣ не можетъ. Для этой цѣли должна быть высшая моральная сила, которая возвышается надъ судомъ и не обязывается ему. Въ цивилизованномъ государствѣ это право помилованія принадлежитъ верховной власти. Такъ точно и при помилованіи грѣшницы, Іисусъ Христосъ является не столько въ качествѣ Судіи, сколько въ качествѣ Искупителя. Безпредѣльна жертва искупленія, принесенная Имъ, безпредѣльна должна быть въ Немъ и сила помилованія.

Какимъ образомъ усердіе, которое проявила женщина къ Іисусу Христу, могло служить основаніемъ, чтобы простить ей всѣ грѣхи, тѣмъ болѣе, что и самые знаки, въ которыхъ она высказала усердіе, не велики? Фарисеи такъ и разсуждали,—и изумлялись, что Іисусъ Христосъ, считающій себя праведникомъ, довольствуется этими знаками усердія, и мало этого—еще прощаетъ грѣшницу. Здѣсь открывается мѣсто для сопоставленія юридической стороны съ чисто психическою. Если этотъ фактъ—усердіе грѣшницы къ Іисусу Христу—отдать на судъ формально юридическій, этотъ фактъ не оправдалъ бы женщины; на этотъ разъ юридическая сторона была удалена, ибо здѣсь по самому разумному взгляду юридическая сторона стоитъ внѣ; этотъ фактъ есть моральный, но какъ моральный онъ всегда имѣетъ основаніе свое внутри человѣка; поэтому чтобы судить о преступленіи человѣка и о томъ, какъ заглаживается оно, для этого мало быть юристомъ, а главное — надобно быть психологомъ. Если бы мы видѣли женщину—какъ она проявляла усердіе, если бы мы увидѣли, что въ этой женщинѣ таится то, что заставляетъ помиловать ее,—горитъ та искра, которая воспламеняется въ ней при Іисусѣ

Христѣ, и таится такая сила, которая при извѣстныхъ условіяхъ можетъ направить ея душу на другой путь: что̀ мы тогда сдѣлали бы? Вотъ что нужно бы знать судьѣ.—Если ее простить, то это значило бы ослабить силу суда,—подать поводъ другимъ грѣшить; съ другой стороны, если не прощать ее, то можетъ случиться, что она окончательно погибнетъ,—юридическая суровость могла бы совершенно подавитъ въ ней ту искру добра, которая таилась въ ней. Но Іисусъ Христосъ простилъ ее, и такимъ образомъ явился не только Судьей, но и величайшимъ психологомъ:—Онъ не обратилъ вниманія на внѣшнее ея усердіе, но проникъ въ ея душу и оцѣнилъ ея внутреннюю сторону.

Прощая блудницу, Іисусъ Христосъ поступилъ не по правдѣ законной, а по правдѣ высшей. Что̀ должно судить? фактъ ли, или человѣка? По правдѣ высшей, или евангельской, надобно судить человѣка; но этого никакъ не могла добиться правда, судившая до Іисуса Христа,—законъ Моисеевъ судилъ по фактамъ. И чтобы судить самого человѣка, его нравственную жизнь,—для этого должны быть положены новыя основанія, новая идея правды, осуществленіе которой и показалъ Іисусъ Христосъ на Себѣ;—Онъ всегда смотрѣлъ въ человѣка, а не на его дѣйствія. Слишкомъ много можетъ быть обстоятельствъ, вслѣдствіе которыхъ человѣкъ совершаетъ крупныя преступленія;—но все таки онъ совершаетъ по ошибкѣ и не всегда, какъ результатъ нравственнаго состоянія. Человѣкъ, положимъ, воръ: въ душѣ его такъ сложилось, что онъ при всякомъ случаѣ украдетъ; но можетъ быть, по обстоятельствамъ или по собственной волѣ, такъ устроилась его жизнь, что фактъ нисколько не свидѣтельствуетъ о внутренней его жизни. Такъ напр. нерѣдко можемъ встрѣчать такіе случаи,—укралъ человѣкъ, вовсе не расположенный красть. Отсюда-то и выясняются основанія правды высшей, — христіанской. Съ этой стороны понятно то, какимъ образомъ не смотря на букву закона и на вину обстоятельствъ Іисусъ Христосъ нашолъ возможность извинить или простить

блудницу. Само собой разумѣется, что эта правда, когда ниспадаетъ въ руки людей, не можетъ быть выполнена въ совершенствѣ, и никакъ нельзя ручаться, чтобы эта идея высшей правды была выполнена на судѣ человѣческомъ. Вотъ высшая форма суда человѣческаго — судъ присяжныхъ; онъ имѣетъ ложныя основанія, ибо онъ привязанъ исключительно къ фактамъ, рѣшаетъ то, что̀ по суду высшей правды составляетъ самую ничтожную долю правды. Даже и въ томъ отношеніи, когда судъ обращаетъ вниманіе на внутреннюю жизнь, онъ никогда не можетъ быть совершенъ, —понятно почему: — судья-человѣкъ никогда не можетъ видѣть внутренней жизни обвиняемаго. Такимъ образомъ судъ Іисуса Христа былъ выше суда человѣческаго. Онъ опредѣляетъ участь человѣка не по внѣшнимъ даннымъ, а по внутреннимъ, —видитъ, что̀ остается въ человѣкѣ-преступникѣ: если добраго — больше, чѣмъ сколько преступленія, онъ прощается; если меньше, — извиняется, потому что въ послѣднемъ случаѣ, хотя находится въ человѣкѣ и одно сѣмя добра, но по суду высшему и оно рѣшаетъ дѣло въ пользу человѣка. Задача высшей правды, уничтожая зло, спасать человѣка. Жизнь человѣка, разсматриваемая со стороны юридической, психологической и исторической, показываетъ, что̀ способствуетъ къ возвышенію добра, — кара ли зла, или поддержка самаго добра? Когда жизнь человѣка будетъ возвышаться, — тогда ли, когда развивается добро, или когда уничтожается зло?

Въ данномъ случаѣ Іисусъ Христосъ видѣлъ въ блудницѣ сѣмя добра, увидѣлъ это сѣмя въ любви. Онъ цѣнилъ эту любовь не по внѣшнему усердію, въ которомъ она выражалась, а по степени ея внутренней силы. И, разсуждая по человѣчески, нельзя не видѣть, что эта женщина имѣла силу духа, великую преданность и любовь къ Іисусу Христу, потому что она, не смотря на то, что пользовалась всеобщимъ презрѣніемъ, не смотря на то, что вращалась въ обществѣ фарисеевъ, не смотря на всѣ внѣшнія обстоятельства, она

приходитъ къ Іисусу Христу,—чѣмъ влекомая? любовью. Такова была сила ея любви.

Извѣстно, что въ психическомъ отношеніи не можетъ быть силы болѣе крѣпкой и возвышенной, какъ чувство любви; извѣстно, что это чувство, даже не на высокой степени своего напряженія, дѣлаетъ чудеса. Душу растроенную сила любви приводитъ въ гармонію, и приводя въ эту гармонію, сообщаетъ ей нравственное могущество, по которому она возвышается надъ собой. Самый безнравственный человѣкъ, при этомъ чувствѣ, бываетъ способенъ на хорошія дѣла. Съ этой стороны замѣчательны попытки, которыя можно назвать психологическими и моральными вмѣстѣ, попытки—представить человѣка возрождающимся нравственною силою — собственной любви безъ поддержки свыше. Извѣстно, у Гёте въ Фаустѣ Маргарита спасается силою любви,— и при помощи этой силы возносится на небо. Героини Жоржъ Занда, преступныя и безнравственныя, когда попадаютъ на эту дорогу, возвышаются до такой степени, что дѣлаются добродѣтельными. Правда, тутъ много фальши,— именно въ томъ, будто человѣкъ можетъ спастись самъ по себѣ, но при всемъ томъ мысль эту въ психическомъ отношеніи нельзя назвать несостоятельною. Іисусъ Христосъ когда прощалъ грѣшницу, — *яко возлюби много*, видѣлъ эту силу, когда она могла развиться въ ней и направить ее на новый путь. Даже и въ тотъ моментъ, когда эта женщина только еще появляется ко Христу, уже видно, какъ ея душа была настроена къ добру, что̀ она и выразила въ тихой преданности и упованіи на милосердіе Христа. Смотря на эту женщину, Іисусъ Христосъ, даже какъ человѣкъ, не могъ не замѣтить, что она отселѣ будетъ иною женщиною. Но съ этою силою любви встрѣтилась здѣсь другая сила — любовь божественная. Когда должна была осуществиться идея спасенія человѣка посредствомъ любви, — эта любовь должна была выразиться въ томъ, чтобы идти на встрѣчу любви человѣка: и если что дѣлала послѣдняя, то

дѣлала при помощи Божественной любви. Лобовь же Божественная въ томъ и должна была проявиться, чтобы возбуждать любовь человѣческую [1]).

(Мысли эти записаны и сообщены преподавателемъ новгородской духовной семинаріи *И. П. Пеньковскимъ*).

---

[1]) Этой лекціей (5 октября 1866 г.) преосвященный Іоаннъ закончилъ свои чтенія въ нашей академіи: онъ былъ перемѣщонъ на смоленскую епархію. Изъ лекцій, читанныхъ имъ въ 1864 году предъидущему т. е. XXVI курсу, мы могли достать только одну: о «Бесѣдѣ Іисуса Христа съ Никодимомъ»; эта лекція напечатана въ 27 № «Церковнаго Вѣстника». Редакція проситъ бывшихъ студентовъ XXVI-го курса доставить ей записи лекцій покойнаго преосвященнаго, если онѣ у кого нибудь изъ нихъ сохранились. Съ своей стороны она обѣщаетъ печатать оныя—не безъ достаточнаго воз награжденія.

ѲЕОКРАТИЧЕСКОЕ И ЭКОНОМИЧЕСКОЕ СОСТОЯНІЕ

ВЕТХОЗАВѢТНАГО ЛЕВИТСТВА И СВЯЩЕНСТВА

ПО ЗАКОНАМЪ ПЯТОКНИЖІЯ.

Законы относительно левитовъ и священниковъ, подобно нѣкоторымъ другимъ законамъ, излагаются въ Пятокнижіи исторически, въ различныхъ отдѣлахъ древняго закона и притомъ съ весьма значительными особенностями, которыя не всегда легко соединить въ одно цѣльное представленіе о томъ, какое содержаніе дается Пятокнижіемъ тому или другому пункту закона относительно ветхозавѣтной іерархіи, или въ какой заключительной формѣ долженъ быть формулированъ тотъ или другой отдѣльный законъ торы, равно какъ не всегда легко объяснить себѣ и то, подъ вліяніемъ какихъ обстоятельствъ или по какимъ мотивамъ видоизмѣняется существовавшій уже законъ, и дѣйствительно ли еще нужно видѣть въ этомъ измѣненіе, а не простое дополненіе къ закону, изложенному въ предшествующемъ отдѣлѣ Пятокнижія. Библейская критика съ своей стороны придаетъ этимъ особенностямъ весьма важное значеніе и находитъ въ нихъ признаки позднѣйшаго временъ Моисея происхожденія тѣхъ или другихъ законовъ Пятокнижія о ветхозавѣтной іерархіи, а вмѣстѣ съ тѣмъ, конечно, признаки болѣе поздняго происхожденія и самаго Пятокнижія. Для изслѣдователей отрицательно-критическаго направленія законы Пятокнижія о левитствѣ и священствѣ служатъ обыкновенно однимъ изъ важнѣйшихъ сснованій для отнесенія Пятокнижія ко временамъ болѣе или

менѣе отдаленнымъ отъ Моисея. Въ виду этого, равно какъ и для уясненія смысла законовъ торы о левитствѣ и священствѣ, тщательное ихъ разсмотрѣніе является для библейскаго изслѣдователя дѣломъ существенно необходимымъ.

Законы о левитахъ излагаются въ книгахъ Числъ и Второзаконія, о священникахъ, кромѣ того,—въ книгахъ Исходъ и Левитъ. Сравнивая ихъ между собою, критики находятъ при этомъ существенныя разности, не позволяющія приписать тѣ и другіе законы одному законодателю. Эти разности критики указываютъ въ слѣдующемъ.

1) «Въ книгахъ Исходъ, Левитъ и Числъ священники всегда строго и точно отличены отъ левитовъ. *Священство* имѣютъ только Ааронъ и его сыновья (Исх. XXVIII, 1. 41; XXIX, 44; Лев. VI, 22; VII, 8. 33—35; VIII—X; XIII, 2; XXI, 1. 21; Числъ III, 3); они только совершаютъ кропленіе кровію жертвенныхъ животныхъ и сожигаютъ на жертвенномъ алтарѣ то, что должно быть сожигаемо (Лев. I, 5. 8. 11; II, 2; III, 2 и далѣе; IV, 6 и дал.), наполняютъ священныя лампады елеемъ (Исх. XXVII, 21; Лев. XXIV, 3; Числъ VIII, 1 и далѣе), полагаютъ хлѣбы на столѣ святилища (Лев. XXIV, 8), совершаютъ куреніе предъ лицемъ Іеговы (Числъ XVI, 40), трубятъ въ священныя трубы (Числъ X, 8) и благословляютъ народъ (Числъ VI, 23). Левитамъ, напротивъ, законъ поручаетъ нисшія занятія:—разбирать и ставить скинію, переносить ее вмѣстѣ со всѣми принадлежностями (Числъ 1, 49—53; III; 25—36) и вообще служить священникамъ (Числъ III, 6; XVIII, 2). Чтобы никто изъ левитовъ не могъ смотрѣть или прикасаться къ сосудамъ, находящимся въ святилищѣ, священники напередъ, при передвиженіи скиніи, должны были закрывать сосуды особыми покрывалами (Числъ IV, 5—15). Левитамъ положительно запрещено приближаться къ священнымъ сосудамъ, даже къ жертвенному алтарю, чтобы не навлечь чрезъ то смерть и себѣ и священникамъ (Числ. XVIII, 3). Какъ строго отличались должности левитовъ и священниковъ и какимъ важнымъ было преступленіемъ, если левитъ присвоялъ себѣ священническія обязанности, это всего яснѣе показываетъ разсказъ о возмущеніи Корея и чрезвычайномъ наказаніи возмутителей (Числъ XVI). Это строгое различіе выразилось также и въ языкѣ: священ-

ники не называются «сынами Левія» или «Левитами», а «сынами Аарона», а служеніе левитовъ выражается словами: עֲבֹדָה (работа, дѣло), עֲבֹדַת אֹהֶל מוֹעֵד (служеніе скиніи собранія), מִשְׁמֶרֶת מִשְׁכַּן הָעֵדוּת (стража скиніи свидѣнія) и т. п. выраженіями, которыми никогда не означаются обязанности священниковъ; о левитахъ не говорится, что они служатъ Іеговѣ, а говорится, что они служатъ священникамъ или народу (Числ. XVI, 9), равно какъ не говорится, что они стоятъ предъ лицемъ Іеговы, а что они—предъ священниками или общиной (Числ. III, 6; XVI, 9). И какъ обязанности, такъ и доходы тѣхъ и другихъ совершенно различны и строго разграничены: священникамъ назначены извѣстныя части отъ жертвъ—первородные и начатки, левитамъ—десятина, отъ которой десятую часть они должны отдавать опять священникамъ. И даже по мѣсту, которое занимали священники въ станѣ, отличались они отъ левитовъ, такъ какъ они располагали свои палатки отдѣльно на восточной сторонѣ скиніи, стоявшей посреди стана, слѣдовательно—противъ входа въ скинію (Числ. III, 38). Такимъ образомъ мы находимъ, *что въ среднихъ частяхъ Пятокнижія священники во всѣхъ отношеніяхъ отличены отъ левитовъ и являются болѣе приближенными къ Іеговѣ и что различіе между тѣми и другими строго и точно проведено*».

2) «Во Второзаконіи выступаютъ совершенно другія отношенія. Что касается левитовъ, то они не только не имѣютъ участія въ священной землѣ, подобно прочимъ колѣнамъ, о чомъ говорится и въ прежнихъ частяхъ Пятокнижія, но они и не живутъ уже (по крайней мѣрѣ большею частью) въ городахъ, назначенныхъ древнимъ законодательствомъ; они—напротивъ—разсѣяны по нѣсколькимъ городамъ другихъ колѣнъ, какъ показываютъ встрѣчающіяся часто формулы: «левитъ, который какъ пришлецъ въ воротахъ твоихъ» (XII, 12. 18; XIV, 27, 29; XVI, 11. 14). И какъ они большею частью не имѣютъ ни собственныхъ жилищъ, ни наслѣдственныхъ земель, то поэтому они нуждаются въ благотворительной поддержкѣ. Они перечисляются вмѣстѣ съ другими нуждающимися, —съ пришельцами, съ сиротами и вдовами (XIV, 29; XVI, 11. 14; XXVI, 11 и дал.), они названы даже пришельцами (גֵּרִים: XVIII, 6). Но такъ какъ писатель Второзаконія ставитъ левитовъ весьма высоко, какъ это увидимъ далѣе, то поэтому онъ усиленно и обращаетъ къ нимъ

благотворительность и всеобщее попеченіе (XII, 19; XIV, 27). Итакъ, первое различіе между древними законами (въ среднихъ частяхъ Пятокнижія) и Второзаконіемъ состоитъ въ томъ, *что въ послѣднемъ левиты изображаются не имѣющими большею частію уже собственныхъ городовъ, а живущими въ нѣсколькихъ городахъ подобно пришельцамъ* (или поселенцамъ) *и что они причислены къ нуждающимся, на что въ предъидущихъ частяхъ Пятокнижія нѣтъ ни малѣйшаго указанія*».

3) Къ этому присоединяется еще слѣдующее различіе. Во Второзаконіи сглажено различіе между священниками и левитами; левиты имѣютъ здѣсь больше значенія, чѣмъ по законамъ среднихъ книгъ. На это указываетъ уже названіе, которое даетъ писатель священникамъ; онъ не называетъ ихъ «сынами Аарона», какъ въ среднихъ книгахъ, а «сынами Левія» (XXI, 5; XXXI, 9) или «левитскими священниками» (т. е. священниками изъ колѣна Левія: XVII, 9. 18; XVIII, 1; XXIV, 8; XXVII, 9). Этого не могло бы быть, если бы во времена девтерономика левиты не имѣли такого важнаго значенія, что названіе «сыны Левія» такъ же было почетно, какъ и—«сыны Аарона». Отвергая выводъ (изъ Второзак. XVIII, 6—8 и X, 8) прежнихъ критиковъ (Де-Ветте, Фатера) о несуществованіи совершенно во Второзаконіи различія между левитами и священниками, Римъ, слова котораго приведены выше и цитируются въ другихъ изслѣдованіяхъ о Пятокнижіи, во Второзакон. XVIII, 6—8 находитъ, что *«служеніе Левитовъ»* выражено тѣми же словами какими выражается въ другихъ мѣстахъ служеніе священниковъ, именно — שֵׁרֵת בְּשֵׁם יְהוָֹה=служить во имя Іеговы (ст. 7, ср. XVIII, 5 и XXI, 5) и : עָמַד לִפְנֵי יְהוָֹה=стоять предъ лицемъ Господа (ст. 7, ср. XVIII, 5; XVII, 12 и для противоположности Числ. XVI, 9: стоять предъ обществомъ, на службѣ ихъ); за тѣмъ,—что служившіе при святилищѣ левиты получали содержаніе изъ доходовъ храма, и наконецъ, что этимъ закономъ предоставляется одинаковое право на полученіе содержанія каждому левиту, который бы захотѣлъ участвовать въ этомъ служеніи. «Мы»,—продолжаетъ Римъ,—«не можемъ разумѣть здѣсь ни десятинъ, ни частей жертвъ, принадлежащихъ однимъ священникамъ, ни начатковъ, и потому должны допустить, что здѣсь разумѣются другіе, имѣвшіеся въ храмѣ, источники содержанія, образовавшіеся изъ добровольныхъ приношеній,

или—по обѣту и т. п., и изъ этихъ-то источниковъ во времена девтерономика выдавалось содержаніе служившимъ левитамъ. Ясно, въ какой степени противорѣчитъ это опредѣленіямъ предъидущихъ частей Пятокнижія».—Подтвержденіе того же положенія указывается за тѣмъ во Второз. X, 8, гдѣ «служеніе левитовъ выражено тѣми же словами, какъ и служеніе священниковъ (ср. Второз. XXI, 5), имъ усвояется даже благословеніе именемъ Іеговы, что по древнему законодательству принадлежало только священникамъ (Числ. VI, 23. 27). Если левиты во времена девтерономика имѣли только подчиненное значеніе, указанное древнимъ законодательствомъ, и ничего болѣе, то писатель не выразилъ бы ихъ служеніе словами, означавшими священническія обязанности. Это могло быть тогда только, когда обязанности левитовъ такъ расширились, что они не находились уже болѣе въ подчиненномъ отношеніи къ священникамъ и различіе между тѣми и другими не было столь строго. Что это именно такъ было во времена писателя, это видно также и изъ Второзак. XXXI, 9, гдѣ сказано о священникахъ, что они носятъ Ковчегъ Завѣта, между тѣмъ какъ въ прежнихъ книгахъ и даже въ самомъ Второзаконіи (XXXI, 25; X, 8) это приписывается только левитамъ».

«Второе, слѣдовательно, различіе между древнимъ законодательствомъ и Второзаконіемъ то, что въ послѣднемъ не дѣлается *строгаго и яснаго* различія между священниками и левитами, и если это имѣетъ отчасти основаніе въ цѣляхъ писателя, то во всякомъ случаѣ это показываетъ, что при *девторономикѣ левиты исполняли болѣе значительныя обязанности и имѣли высшее значеніе*, чѣмъ *прежде*, и *что содержаніе имъ шло изъ сокровищницы и кладовыхъ храма, чего не имѣетъ въ виду древнее законодательство*»[1]).

Поставленныя въ такомъ видѣ особенности постановленій Второзаконія относительно левитовъ и священниковъ критика находитъ немыслимыми въ законодательствѣ, принадлежащемъ одному и тому же времени или одному и тому же лицу.

---

[1]) Ed. Riehm. D. Gesetzgeb. Mosis, 31—39. Срав. Lehrbuch d. h. kr. Einl in d. Büch. d. A. Test. de Wette—Schrader, 297—8, а также Einl. in d. A. T., Bleek, 220. Эвальдъ приписываетъ левитамъ стремленіе сравниться съ священниками, если не въ служебныхъ правахъ, то въ чести; и, по его мнѣнію, девторономикъ не проводитъ строгихъ границъ между священниками и левитами. Alterth. 381.

«Что самъ Моисей относительно содержанія левитовъ могъ выдать два совершенно различные по характеру закона, нельзя себѣ представить, особенно когда тотъ и другой законъ (въ Числ. XVIII, 20—32 и Второз. XIV, 22—29) относятся ко времени поселенія израильскихъ колѣнъ въ обѣтованной землѣ по ея занятіи. Возможно только допустить, что если одинъ законъ принадлежитъ Моисею, то другой — позднѣйшему времени. И въ этомъ отношеніи не можетъ подлежать сомнѣнію, что законъ въ кн. Числ. XVIII есть первоначальный законъ, отличающійся совершенно характеромъ закона Моисеева [1]), а напротивъ во Второзаконіи мы находимъ этотъ законъ въ томъ видѣ, какой онъ получилъ въ позднѣйшее время, вѣроятно тогда, когда первоначальное установленіе Моисея, подобно многимъ другимъ законамъ, давно уже не было исполняемо и когда обстоятельства такъ сложились, что нельзя было надѣяться на исполненіе его и въ будущемъ; тогда рѣшились, по крайней мѣрѣ, такимъ способомъ возбудить участіе народа къ слишкомъ жалкому, можетъ быть, положенію левитовъ» [2]).

По самому характеру указанныхъ особенностей Второзаконія критика указываетъ черты позднѣйшихъ историческихъ обстоятельствъ, подъ вліяніемъ которыхъ получили происхожденіе постановленія Второзаконія.

Такимъ образомъ, по выводамъ критики, въ Пятокнижіи находятся два закона относительно левитовъ и священниковъ, которые получили свое происхожденіе въ различныя времена и изъ которыхъ послѣдній не можетъ быть относимъ ко временамъ синайскаго законодательства. Такіе выводы критики требуютъ однако со стороны изучающаго ветхозавѣтное законодательство тщательной повѣрки прежде, чѣмъ согласиться съ ними. Разсматривая со всѣмъ вниманіемъ высказываемыя критикою положенія, мы не убѣдились въ ихъ вѣрности, — напротивъ пришли къ тому заключенію, что указываемыя во Второзаконіи особенности постановленій о левитствѣ пре-

---

[1]) Мы увидимъ далѣе, есть ли и это въ области критики что либо несомнѣнное.

[2]) Bleck. Einl. 221.

увеличиваются въ своемъ значенiи и что, отрицая возможность существованiя ихъ въ древнемъ законодательствѣ, критика оказывается не въ состоянiи удовлетворительно объяснить ихъ происхожденiе въ позднѣйшее время и согласить ихъ съ историческими фактами этого времени.

Разсмотримъ первоначально постановленiя Второзаконiя относительно положенiя левитовъ или отношенiй ихъ къ священникамъ и затѣмъ относительно экономическаго положенiя ихъ, равно какъ и священниковъ, сравнительно съ прочими законами объ этомъ Пятокнижiя.

I

Критика утверждаетъ, что во Второзаконiи не дѣлается полнаго, строгаго различiя между левитами и священниками и объясняетъ это тѣмъ, что левиты въ это время могли исполнять отчасти и священническiя обязанности. Такой выводъ основывается на томъ, что во Второзаконiи и священники называются не «сынами Аарона», а «сынами Левiя» или «священниками-левитами»,—и обязанности левитовъ выражаются такими словами, которыми въ другихъ частяхъ Пятокнижiя означаются обязанности священниковъ. Понятно, что эти особенности въ языкѣ Второзаконiя могутъ служить основанiемъ для такого вывода въ томъ только случаѣ, если извѣстныя названiя или выраженiя Пятокнижiя о левитахъ и священникахъ имѣютъ здѣсь значенiе установившихся, строго опредѣленныхъ терминовъ. Но дѣйствительно ли эти названiя и выраженiя употреблены въ Пятокнижiи въ смыслѣ терминовъ и получили ли они такое значенiе по крайней мѣрѣ въ послѣдующее время? Мы разсмотримъ прежде названiя священниковъ, и затѣмъ выраженiя, употребляемыя ветхозавѣтными писателями для означенiя ихъ обязанностей. Находя въ названiи священниковъ «сыны Аарона» признакъ древняго происхожденiя законовъ въ среднихъ частяхъ Пято-

книжія и встрѣчая во Второзаконіи другое названіе священниковъ, критика заключаетъ отсюда къ происхожденію Второзаконія отъ другаго позднѣйшаго писателя. Особенность дѣйствительно замѣчательная: эпитетъ, обыкновенно употребляемый о священникахъ въ кн. Исходъ, Левитъ и Числъ, ни разу не встрѣчается во Второзаконіи и замѣняется здѣсь другимъ названіемъ—по имени родоначальника всего колѣна. Но для того, чтобы эта особенность въ языкѣ Второзаконія могла быть вѣрнымъ признакомъ другаго позднѣйшаго законодателя, нужно, безъ сомнѣнія, чтобы эпитетъ, употребляемый во Второзаконіи, былъ исключительнымъ названіемъ священниковъ вообще у позднѣйшихъ писателей или у одного изъ нихъ: въ противномъ случаѣ этотъ эпитетъ не можетъ имѣть значенія термина и вмѣстѣ съ тѣмъ признака позднѣйшаго времени. У ветхозавѣтныхъ писателей мы не видимъ однако этого; напротивъ мы встрѣчаемъ здѣсь даже большее разнообразіе эпитетовъ, чѣмъ въ Пятокнижіи. И въ книгахъ: Исходъ, Левитъ и Числъ не всегда священники называются «сынами Аарона»; иногда вмѣсто этого употребляется названіе «священникъ» (напр. въ Лев. VI, 25. 26. 30; XVI, 33; XVII, 6 и др); точно также и во Второзаконіи вмѣсто «священники-левиты» употребляется иногда одно названіе «священникъ» (XVIII, 3; XIX, 17 и др.), и при томъ—у одного и того же писателя и по выводамъ критики (ср. напр. Второз. XVIII, 1, гдѣ употреблено названіе «священники-левиты», съ ст. 3, гдѣ называются просто «священники») [1]. У другихъ ветхозавѣтныхъ писателей нѣтъ также одного какого либо эпитета для названія священниковъ. Въ кн. І. Навина употребляются три названія: *священники-левиты* (III, 3; VIII, 33 и др.), *священники* (III, 6. 8. 13 и д.; IV, 3. 9. 16 и д.; VI, 5 и 9) и *сыны Аарона*, *священники* (XXI, 19); послѣдній эпитетъ имѣетъ еще нѣ-

---

[1]) Второз. XVIII г. по de Wette—Schrader вся принадлежитъ девтерономику (Lehrbuch d. Einl. 294); Кнобель 1—4 ст. этой главы приписываетъ также одному писателю (Num. Deuter. u Josua—579).

сколько варіацій (XXI, 4: *сынамъ Аарона священникамъ, левитамъ;* ст. 10: *сынамъ Аарона изъ племенъ Каафовыхъ, изъ сыновъ Левія* [1]). Такое же разнообразіе названій представляютъ и книги Паралипоменонъ, писатель которыхъ то служителей святилища называетъ *священниками, сынами Аарона* (2 Парал. XIII, 9. 10; XXVI, 18; XXIX, 21; XXXI, 19; XXXV, 14 и др.), то, хотя рѣдко, священниками-левитами (2 Парал. XXX, 27) [2]), то наконецъ—и это всего чаще—просто «священниками» (1 Парал. IX, 2. 10; XIII, 2; XV, 11; 2 Парал. V, 11. 12: VII, 2 и др.). Тоже самое представляетъ книга Нееміи (въ X, 28. 34. 36 и др.; XII, 1. 12 и др.—*священники*; въ XII, 47: *сыны Аарона*) и кн. пр. Іезекіиля (въ XLIII, 19, XLIV, 15: *священники-левиты;* въ XLII, 13 14; XLIII, 24; XLIV, 31—*священники*). Такимъ образомъ въ ветхозавѣтной письменности не существовало одного какого либо установившагося термина для названія священниковъ, и въ позднѣйшее время, къ которому критика пріурочиваетъ названіе: «священники-левиты» [3]), этотъ эпитетъ не сдѣлался исключительнымъ или даже преобладающимъ названіемъ ветхозавѣтныхъ священниковъ; напротивъ и у писателей, жившихъ послѣ временъ Езекіи, онъ также часто замѣняется другими названіями, употребляющимися и въ Пятокнижіи.

---

[1]) Критика, и изъ книги I. Навина приписывающая нѣкоторыя мѣста девтерономику, можетъ только объяснить съ своей точки зрѣнія названіе священниковъ въ VIII, 33, приписываемомъ девторономику (De W. Schrader 304; Knobel, ibid.), или въ XXI, 4 и 10, приписываемыхъ древнему писателю (Ibid. de W. Schrader); употребленіе эпитета «священники-левиты» въ III, 3, приписываемомъ пророческому повѣтствователю, равно какъ употребленіе названія «священники» въ III, 6; IV, 3, VI и др., приписываемыхъ тому же писателю, не находятъ, по выводамъ критики, достаточнаго объясненія: выходитъ, что одинъ и тотъ же писатель употребляетъ то одно, то другое названіе.

[2]) Въ синод. перев., согласно съ славянск., сказано: *священники и левиты.* Въ еврейскомъ текстѣ нѣтъ этого соединительнаго *и*, которое является неумѣстнымъ потому уже, что за тѣмъ говорится о благословеніи народа, чего не могли совершать левиты.

[3]) По выводамъ Riehm'a, это названіе встрѣчается только въ книгахъ, писанныхъ спустя долгое время послѣ Езекіи. Gesetzgeb. Mosis 97.

Выработки одного термина для названія священниковъ въ ветхозавѣтной письменности нѣтъ; и въ позднѣйшихъ писаніяхъ видна таже свобода въ этомъ отношеніи, какъ и въ болѣе древнихъ. Тѣмъ менѣе можно ожидать опредѣленной терминологіи въ древнѣйшемъ и во всякомъ случаѣ въ одномъ изъ первыхъ памятниковъ ветхозавѣтной письменности, т. е. въ Пятокнижіи; и тѣмъ менѣе, слѣдовательно, встрѣчая въ различныхъ его отдѣлахъ неодинаковыя выраженія для названія священниковъ, имѣемъ основаній дѣлать отсюда выводы о различіи писателей и времени ихъ жизни. Почему напр. въ кн. Паралипоменонъ или у пророка Іезекіиля употреблено то одно, то непосредственно вслѣдъ за тѣмъ другое выраженіе для обозначенія служителей святилища,—на это едва ли возможно дать въ каждомъ случаѣ опредѣленное объясненіе, кромѣ общаго указанія на разнообразіе рѣчи; и критика совершенно равнодушно относится къ употребленію однимъ и тѣмъ же писателемъ различныхъ эпитетовъ. Почему же, вопреки этому, въ названіи «священники-левиты», встрѣчающемся во Второзаконіи,—названіи, употребляемомъ здѣсь вмѣстѣ съ прежнимъ названіемъ «священники», нужно видѣть признакъ другаго, позднѣйшаго писателя? Почему въ данномъ случаѣ отрицается возможность у одного и того же писателя столь обыкновенной въ ветхозавѣтной письменности замѣны одного названія другимъ, особенно въ виду того состава, какой имѣла ветхозавѣтная іерархія въ концѣ странствованія евревъ по пустынѣ?

Критика, какъ мы видѣли, въ названіи «священники-левиты» находитъ признакъ возвысившагося въ то время значенія левитовъ и этимъ какъ бы мотивируетъ происхожденіе этого эпитета. Выводъ слишкомъ далекій и при томъ несогласный съ употребленіемъ этого эпитета у ветхозавѣтныхъ писателей. Если этотъ эпитетъ произошолъ подъ вліяніемъ усилившагося значенія левитовъ, въ такомъ случаѣ, думается, онъ долженъ бы получить преобладаніе надъ другими въ какое либо время ветхозавѣтной исторіи, чего мы не видимъ.

И за тѣмъ — какъ согласить съ этою мыслью употребленіе этого эпитета напр. у пророка Іезекіиля въ рѣчахъ, именно направленныхъ противъ левитовъ, которыхъ онъ обличаетъ въ идолопоклонствѣ, и которымъ предсказываетъ тяжкое наказаніе отъ Іеговы (XLIV, 9—16)? Гораздо проще и естественнѣе объясняется происхожденіе этого эпитета изъ историческихъ обстоятельствъ древнѣйшаго времени. Называя священниковъ «сынами Аарона», писатель безъ сомнѣнія употреблялъ этотъ эпитетъ въ *собственномъ смыслѣ*, а не нарицательномъ (послѣднее значеніе получило это названіе только въ позднѣйшее время), т. е. разумѣлъ именно сыновей Аарона. Въ то время, когда на равнинахъ моавитскихъ евреи слушали послѣднія рѣчи Моисея (Второв. 1, 1—5), одинъ изъ сыновъ Аарона сдѣлался великимъ священникомъ (Числ. XX, 28), а простыми священниками были частію сыновья, частію внуки Аарона (Ч. XXV, 11); въ это время, конечно, *невозможно было уже прилагать въ прежнемъ*, т. е. *собственномъ* смыслѣ къ священникамъ того времени прежній эпитетъ «сыны Аарона», а нарицательнаго значенія, въ какомъ онъ сталъ употребляться у позднѣйшихъ писателей, это названіе еще не пріобрѣло; поэтому, вѣроятно, вмѣсто прежняго употребленъ новый, болѣе общій эпитетъ: «священники, сыны Левіины», обнимавшій собою весь тогдашній составъ священниковъ [1]. Во всякомъ случаѣ происхожденіе

---

[1]) Не лишено значенія и то замѣчаніе, что названіе כֹּהֵן = священникъ, по своему (вѣроятному) этимологическому значенію «служитель, исполнитель», было недостаточно опредѣлено оно могло быть названіемъ не только служителей святилища, но и исполняющихъ другія, свѣтскія обязанности, какъ это отчасти видно изъ 2 Цар. VIII, 18, гдѣ сыновья Давида названы этимъ именемъ не потому, что они были священниками, а въ смыслѣ общаго значенія этого слова «служитель», «исполнитель», какъ дѣйствительно и понялъ это названіе писатель кн. Паралипоменонъ, назвавшій ихъ первыми при царѣ (1 Пар. XVIII, 17). Въ этомъ общемъ значеніи имени kohen, находитъ, напр., Заальшутцъ причину того, что во Второзаконіи оно опредѣляется другими выраженіями: *левитъ, изъ колѣна* Левія (Mos. Recht, 109). Потребность подобнаго опредѣленія могла чувствоваться особенно въ древнее время, когда употребленіе не сдѣлало еще этого слова исключительнымъ названіемъ служителей святилища.

этого названія подъ вліяніемъ мысли о возвышеніи левитства не подтверждается употребленіемъ этого эпитета и, кромѣ того, это объясненіе не оправдывается исторіей положенія левитовъ въ послѣдующія времена, къ чему мы и переходимъ.

Что левиты во времена писателя Второзаконія имѣли болѣе широкія права и пользовались бóльшимъ значеніемъ, чѣмъ прежде, т. е. по законамъ среднихъ частей торы, указаніе на это критика находитъ—далѣе—въ выраженіяхъ Второзаконія относительно назначенія и служенія левитовъ. Въ виду возраженій со стороны защитниковъ древняго происхожденія Пятокнижія, критика въ настоящее время не выводитъ уже, какъ прежде, изъ различныхъ мѣстъ Второзаконія, будто по воззрѣніямъ этого законодателя нѣтъ существеннаго различія между священниками и левитами; она находитъ и во Второзаконіи несомнѣнные признаки различенія между тѣми и другими и соглашается съ тѣмъ, что въ задачу говорящаго во Второзаконіи совершенно не входило разграничивать права и обязанности тѣхъ и другихъ. Новѣйшая критика находитъ во Второзаконіи ту только особенность, что *здѣсь служеніе левитовъ выражено тѣми же словами, какія законодательство среднихъ частей Пятокнижія употребляло о священникахъ*, а это объясняетъ тѣмъ, что левиты *пользовались въ это время болѣе высокимъ положеніемъ*, чѣмъ какое назначило имъ древнее законодательство. Фактъ, указываемый критикой изъ области словвыраженій говорящаго во Второзаконіи, вѣренъ самъ по себѣ; ему придается только критикой *особенная знаменательность*, какъ исключительному явленію, и за тѣмъ эта *исключительность* объясняется изъ *предполагаемаго* положенія левитства въ *позднѣйшее* время ветхозавѣтной исторіи. И здѣсь исходной точкой критическаго анализа служитъ признаніе выраженій среднихъ частей Пятокнижія относительно служенія левитовъ за установившіеся, техническіе термины, но это опять несправедливо, такъ какъ не подтверждается употребленіемъ этихъ выраженій ни

въ позднѣйшихъ памятникахъ, ни въ Пятокнижіи. Утверждая, что обязанности левитовъ въ кн. Числъ называются исключительно *служеніемъ, стражей при скиніи собранія* въ противоположность *служенію* священниковъ *Іеговѣ*, критика игнорируетъ тѣ, хотя и немногія, мѣста кн. Числъ, въ которыхъ о левитахъ употреблены выраженія, означающія въ другихъ случаяхъ собственно священническое служеніе. Въ Числ. III, 38 Ааронъ и его сыновья названы שֹׁמְרִים מִשְׁמֶרֶת הַמִּקְדָּשׁ = соблюдающими стражу святилища; но точно также въ 32 ст. той же главы называются всѣ левиты, съ родовыми князьями находящіеся подъ высшимъ наблюденіемъ Елеазара, שֹׁמְרֵי מִשְׁמֶרֶת הַקֹּדֶשׁ = держащими стражу святыни или святилища; точно тоже сказано и въ 28 ст. относительно левитовъ, потомковъ Кааѳа [1]). Если обязанность левитовъ въ кн. Числъ указывается та, чтобы они служили при скиніи собранія или при Ааронѣ и его сыновьяхъ, то вмѣстѣ съ этимъ употребляется о левитахъ въ этой же части Пятокнижія и другое выраженіе (на несуществованіи котораго настаиваетъ критика): *чтобы имъ совершать службу Господу* = אֶת עֲבֹדַת יְהוָה לַעֲבֹד (Числ. VIII, 11). Даже и этихъ примѣровъ достаточно для убѣжденія въ томъ, что выраженія Второзаконія о левитахъ: *служить во имя Господа* или: *стоять предъ лицемъ Господа* не составляютъ какой либо исключительной особенности только Второзаконія, не встрѣчающейся совершенно въ среднихъ частяхъ Пятокнижія. Но укажемъ еще два-три при-

---

[1]) Всѣ потомки Кааѳа въ количествѣ 8.600 человѣкъ названы *держащими стражу святилища* не потому конечно, что имъ поручены были въ собственномъ смыслѣ принадлежности святилища: они должны были также переносить и жертвенникъ двора со всѣми его принадлежностями (Числ. III, 31), а потому, что это выраженіе не было какимъ либо терминомъ для означенія должности священства. Затѣмъ то, что въ 38 ст. употреблено mikdasch, въ 32 и 28—kodesch, не составляетъ какой либо существенной разницы. Какъ kodesch употребляется вообще о скиніи (Исх. XXVIII, 43; XXIX, 30) и о святилищѣ собственно (3 Цар. VIII, 8), точно также и mikdasch (Исх. XXV, 8; Лев. XII, 4; Числ. X, 21 относительно кааѳитовъ).

мѣра изъ позднѣйшей ветхозавѣтной письменности. Несомнѣнно, что писатель книги Паралипоменонъ также ясно различаетъ обязанности левитовъ и священниковъ, какъ и древній законодатель въ кн. Числъ (см. напр. 1 Парал. XXIII, 13. 14; 2 Парал. XIII, 10, или XXXI, 2 и др.) и тѣмъ не менѣе въ рѣчи царя Езекіи, *буквально*[1]) обращенной къ левитамъ (2 Пар. XXIX, 5), говорится: *васъ избралъ Господь предстоять лицу Его, служить Ему*.... (ст. 11) или о пѣвцахъ-левитахъ при Давидѣ: *чтобы они служили* (לְשָׁרֵת) *предъ лицемъ ковчега постоянно* (1 Пар. XVI, 37, ср. ст. 4; XV, 2). Въ 1 кн. Ездры употребляется равнымъ образомъ относительно обязанностей священниковъ и левитовъ одно выраженіе: *поставили.... на службу Божію въ Іерусалимѣ, какъ предписано въ кн. Моисея* (VI, 18). Изъ такого употребленія разсматриваемыхъ выраженій видно, что не только во Второз., но и въ Числ. и въ позднѣйшихъ памятникахъ служеніе левитовъ въ *извѣстныхъ случаяхъ* выражается тѣми же словами, какъ и служеніе священниковъ, видно, что выраженія древняго законодательства относительно священниковъ не имѣли и не получили въ послѣдствіи времени значенія опредѣленныхъ терминовъ, которые могли быть относимы исключительно къ священникамъ. И такого рода словоупотребленіе зависитъ не отъ недостатка выработанности древняго языка и не отъ недостаточно строгаго различенія между священниками и левитами, а имѣетъ совершенно другое основаніе. Оно состоитъ въ томъ, что левитамъ, по ветхозавѣтному воззрѣнію, принадлежала, хотя и въ нисшей степени, существенная черта ветхозавѣтнаго священства, что они были въ собственномъ смыслѣ лицами іерархическими. Эта существенная черта состоитъ въ *посвященіи* и въ *приближеніи* къ

[1]) Езекія призываетъ къ себѣ, по кн. Паралипом., священниковъ и левитовъ, и, обращаясь къ нимъ, говоритъ: *послушайте левиты*. Изъ этого, между прочимъ, видно, что имя «левитъ», какъ имя колѣна, обнимало собою оба класса служителей Іеговы, не унижая однихъ и не возвышая другихъ.

Іеговѣ (Числ. XVI, 5) для посредствованія между Нимъ и народомъ въ *святилищѣ* Іеговы. И левитовъ *освятилъ Іегова себѣ, они принадлежатъ Ему* (Числ. VIII, 17. 14. 16) и ихъ *приблизилъ* [1]) Іегова къ себѣ (Числ. XVI, 9). Вслѣдствіе этого и левитамъ, подобно ветхозавѣтнымъ священникамъ, усвояется въ древнемъ законѣ назначеніе לְכַפֵּר עַל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, т. е. чтобы быть *покровомъ* [2]) или (сообразно съ значеніемъ въ ветхозавѣтномъ богослуженіи библейскаго כִּפֶּר) средствомъ очищенія, примиренія для сыновъ израилевыхъ, *дабы не постигло сыновъ израилевыхъ пораженіе* (Числ. VIII, 19). Сообразно съ этимъ *левиты должны были ставить станъ свой около скиніи откровенія, дабы не было гнѣва на общество сыновъ израилевыхъ* (Числ. I, 53). Какъ ни строго внушаетъ левитамъ древнее законодательство, что они не священники (Числ. XVI) и не должны домогаться этого, тѣмъ не менѣе несомнѣнно, что, по мысли древняго законодательства, они имѣютъ бóльшую близость къ Іеговѣ сравнительно съ народомъ, что «они составляютъ нисшую степень постепенно возвышающагося заступанія народа предъ Іеговою» [3]), что они служатъ носителями одной идеи—посредничества между Іеговою и ѳеократическою общиною, словомъ—составляютъ вмѣстѣ съ священниками и великимъ священникомъ одну и туже ветхозавѣтную іерархію. Вотъ внутреннее основаніе, которое игнорируетъ критика, сосредоточивающая все свое вниманіе на однѣхъ внѣшнихъ формахъ древняго законодательства, и которое служитъ причиною того, что левиты и въ кн. Числъ и во Второзаконіи и въ другихъ памятникахъ ветхозавѣтной

---

[1]) Приближеніе и священниковъ и левитовъ выражено въ текстѣ однимъ и тѣмъ же словомъ קָרַב (Числъ. XVI, 5 и 9).

[2]) Синодальн. переводъ этихъ словъ: *служили охраненіемъ для сыновъ Израилевыхъ* слабо передаетъ оттѣнокъ мысли подлинника. Славянскій переводъ: *умилостивляти о сынѣхъ израилевыхъ* лучше выдерживаетъ мысль текста.

[3]) Слова Элера, которому въ новѣйшей литературѣ принадлежитъ честь раскрытія идеи ветхозавѣтнаго левитства. Theol. d. A. T. 1. 318 и Art. Levi въ R. Encykl. Herzog.

письменности то отдѣляются, то какъ бы сливаются вмѣстѣ. Когда говорящій имѣетъ въ виду эту—одну изъ основныхъ идей ѳеократическаго устройства, т. е. идею посредничества, выраженіемъ которой въ нисшей степени служитъ левитство, то онъ говоритъ о левитахъ и священникахъ вмѣстѣ, разсматривая ихъ какъ одно цѣлое, а потому употребляетъ о левитахъ выраженія, относимыя въ другихъ случахъ къ священникамъ. Такова именно точка зрѣнія говорящаго въ 8 ст. Второз. X гл., гдѣ при разсказѣ о главнѣйшихъ событіяхъ при Синаѣ [1]), указываетъ на отдѣленіе колѣна Левіина, конечно всего, не исключая и священниковъ, для служенія Господу. А употребленіе о простомъ левитѣ во Второз. XVIII, 7 ст., выраженій: *служить во имя Господа, предстоять предъ Господомъ* объясняется тѣмъ, что эти выраженія не были терминомъ для обозначенія исключительно священническихъ обязанностей. Говоря о правѣ приходящаго къ святилищу левита на полученіе равнаго съ другими содержанія, законодатель указываетъ на важность самаго служенія левита, какъ служащаго самому Іеговѣ, какъ лица іерархическаго.

Указывая значеніе левіина колѣна въ жизни ѳеократической общины, говорящій во Второзаконіи не входитъ ни въ какія подробности относительно этого, не излагаетъ частнѣйшихъ обязанностей различныхъ разрядовъ этого колѣна, хотя, по признанію въ настоящее время и критики, ему извѣстно это различіе. Но это не особенность Второзаконія, а скорѣе—

---

[1]) Нѣкоторые изъ критиковъ настаиваютъ на томъ, что по Второзаконію (X, 8) избраніе левитовъ, вопреки Числ. I и III, произошло послѣ смерти Аарона, почему они слова: *въ то время отдѣлилъ Господь колѣно Левіино* относятъ къ избранію однихъ простыхъ левитовъ. Но при чтеніи Втор. X, 1—11 всякому очевидно, что 6 и 7 ст. этой главы явно прерываютъ ходъ рѣчи о событіяхъ при Синаѣ, почему нѣкоторые изъ западныхъ экзегетовъ признаютъ ихъ позднѣйшею вставкою (Ranke, Untersuchung. über Pent. 11, 283; Oehler, Art. Levi въ R. Encykl. VIII, 348). А при такомъ пониманіи, съ которымъ невозможно не согласиться, избраніе всего левіина колѣна и по Второзаконію падаетъ на время пребыванія евреевъ при Синаѣ, напоминанію о важнѣйшихъ событіяхъ котораго посвящена вся эта глава.

общая отличительная черта содержанія послѣдняго отдѣла Пятокнижія: то, что въ среднихъ частяхъ торы было главнымъ предметомъ законодательства, т. е. устройство общественнаго богослуженія, во Второзаконіи излагается только въ общихъ или, вѣрнѣе, основныхъ своихъ чертахъ; говорящій не излагаетъ никакихъ подробностей ни объ устройствѣ скиніи, ни о совершеніи жертвоприношеній; на основаніи его словъ, напр. во Второз. XII, 27 [1]), можно пожалуй придти къ мысли о томъ, что очистительныя жертвы (за грѣхъ и вину) въ то время не были общеупотребительны, что было бы, конечно, странно. Точно также, говоря о Левiиномъ колѣнѣ, законодатель во Второзаконіи указываетъ только на его особенное положеніе въ устрояемой имъ ѳеократической общинѣ, на общее назначеніе этого колѣна и его права, не касаясь частностей. Такъ изъ воззрѣнія Пятокнижія вполнѣ естественно объясняется особенность выраженій Второзаконія о левитахъ.

Если критика не признаетъ справедливости этого и думаетъ объяснить разсматриваемую особенность изъ позднѣйшихъ историческихъ обстоятельствъ, то она должна, вопреки свидѣтельствамъ памятниковъ, преувеличивать значеніе фактовъ, на которые опирается. Объясняя то, что во Второзаконіи не проводится строгаго и точнаго различія между священниками и левитами, объясняя это возвышеніемъ левит-

[1]) Переводъ этого мѣста у Павскаго: *и совершай всесожженія твои.... но кровь другихъ жертвъ твоихъ должна быть проливаема у жертвенника Іеговы.... а мясо ѣшь* (такъ и въ Синодскомъ) неудаченъ: привнесенное въ текстъ слово *другихъ* можетъ давать тотъ ложный смыслъ этому мѣсту, что какъ будто, по мысли законодателя, мясо всѣхъ другихъ, кромѣ всесожженія, жертвъ, слѣдов. и жертвъ за грѣхъ и повинность, можетъ употреблять самъ жертвоприносящій, вопреки законамъ Левит. IV; VI, 17—23. Невѣрность эта произошла отъ привнесенія слова «другихъ», а это въ свою очередь, вѣроятно, зависѣло отъ пониманія זְבָחִים, какъ въ данномъ мѣстѣ, такъ и въ другихъ, въ общемъ, родовомъ смыслѣ жертвы, между тѣмъ какъ это слово въ Пятокнижіи преимущественно означаетъ жертву мира и употребляется вмѣсто полнаго названія этой жертвы זֶבַח שְׁלָמִים.

ства въ послѣдующее время ветхозавѣтной исторіи, критика указываетъ на факты изъ исторіи Давида и Езекіи и на слова пр. Іезекіиля. Говорятъ, что «возвышенію левитовъ начало положилъ еще Давидъ, поручивъ имъ, кромѣ возложенныхъ на нихъ древнимъ закономъ обязанностей, пѣть и играть при общественномъ богослуженіи въ скиніи на музыкальныхъ инструментахъ». При слѣдующихъ царяхъ, продолжаютъ, права левитовъ не были расширяемы до Езекіи, при которомъ, во время празднованія очищенія и освященія храма, *священниковъ было мало и они не могли сдирать кожъ со всѣхъ всесожженій,—и помогали имъ братья ихъ, левиты, до окончанія дѣла и доколѣ освятились прочіе священники; ибо левиты были болѣе тщательны въ освященіи себя, нежели священники* (2 Паралип. XXIX, 34). Этому свидѣтельству придается «особенно важное значеніе»:

«Если въ этихъ словахъ, говорятъ, левитамъ *буквально* приписывается только сдираніе кожъ съ жертвенныхъ животныхъ, то и въ такомъ случаѣ оно ясно показываетъ, что левиты тогда исполняли обязанности, лежавшія прежде на священникахъ; но здѣсь рѣчь не о сдираніи только кожъ, потому что въ этомъ случаѣ замѣчаніе писателя, желающаго, очевидно, выразить, что левиты исполняли часть священническихъ обязанностей, не имѣло бы смысла, такъ какъ сдираніе кожъ по древнему закону не было дѣломъ священниковъ. Какія именно изъ священническихъ обязанностей принадлежали въ то время левитамъ, нельзя конечно сказать опредѣленно, да это и не входитъ въ нашу задачу. И если, по видимому, писатель кн. Паралипоменонъ желаетъ сказать, что расширеніе левитскихъ обязанностей было кратковременно, то такое представленіе составилось у него единственно потому, что въ его время, какъ это мы видимъ изъ книгъ Ездры и Нееміи, опять стали проводить со всею древнею строгостью различіе между священниками и левитами, такъ что на самомъ дѣлѣ священническія обязанности не только въ томъ случаѣ, и вообще не въ короткое, а въ теченіе болѣе продолжительнаго времени были исполняемы левитами» [1]).

---

[1]) Riehm. Gesetzgeb.. Mosis 95. 96.

Вотъ и всѣ факты, и вотъ какая дается имъ постановка! Мы намѣренно съ буквальною точностью привели эти слова, чтобы облегчить для себя разборъ значенія приведенныхъ фактовъ. Можно ли въ самомъ дѣлѣ видѣть, безъ вліянія какихъ либо особыхъ побужденій, въ событіяхъ при Давидѣ и Езекіи дѣйствительное расширеніе правъ левитовъ сравнительно съ законами кн. Числъ? Развѣ пѣніе и игра на музыкальныхъ орудіяхъ, по Пятокнижію, были священническою обязанностію? Изъ первой же книги Паралипом. (XIII, 8) мы видимъ, что до установленій Давида *пѣли и играли предъ Богомъ* во время торжественнаго перенесенія ковчега *Давидъ и весь израильтяне*; слѣд. прежде это было дѣломъ, говоря по нынѣшнему, мірянъ, и, поручая его левитамъ, Давидъ не могъ возвысить этимъ ихъ званія. Испытанный при первомъ перенесеніи ковчега гнѣвъ Іеговы напомнилъ Давиду о томъ, что левиты только имѣютъ право *носить ковчегъ Божій и служить ему* (1 Пар. XIV, 2); странно было бы, если бы Давидъ, знавшій, какъ видно уже изъ этого, законы Пятокнижія, допустилъ опять столь явную ошибку противъ нихъ, поручивъ левитамъ то, что̀ собственно должно было бы входить въ кругъ священническихъ обязанностей. Въ разсматриваемомъ отношеніи на священниковъ возлагаетъ тора только обязанность трубить въ трубы; но это при Давидѣ и въ послѣдующія времена и исполняли только священники (1 Парал. XV, 24; 2 Пар. XIII, 14 и др.). Другой фактъ изъ исторіи Езекіи въ томъ видѣ, какъ передаетъ его писатель, не можетъ также служить подтвержденіемъ положеній критики: закалать и сдирать кожу по закону кн. Левитъ долженъ былъ самъ жертвоприноситель (I, 5. 6); поэтому критика представляетъ этотъ фактъ въ другомъ видѣ,— въ сдираніи кожъ видитъ намекъ на нѣчто другое, на расширеніе правъ левитства. Понятно, что при такомъ обращеніи съ фактами можно все доказывать, но кто же можетъ вѣрить подобнымъ ссылкамъ на факты? Наконецъ критика указываетъ на пророчество Іезекіиля о томъ, что только потомки Садока будутъ

священниками (XL, 46; XLIII, 19), а левиты будутъ устранены отъ этого въ наказаніе за отпаденіе ихъ отъ Іеговы (XLIV, 10 — 14). Левиты, по слову пророка, будутъ только стражами и служителями въ святилищѣ: они *должны закалать для народа всесожженія и мирныя жертвы и стоять предъ народомъ для служенія ему* [1]). «Такое странное воззрѣніе пророка объ устраненіи левитовъ отъ священническихъ обязанностей можетъ быть», говорятъ, «объяснено только предположеніемъ, что было какое либо время, когда нѣкоторыя священническія прежде обязанности перешли къ левитамъ»; вѣроятно это и произошло во времена преобразованій Езекіи [2]). При чтеніи приведенныхъ словъ пророка можетъ дѣйствительно являться мысль, которую находитъ въ нихъ критика; но при оцѣнкѣ этого вывода изъ темныхъ довольно словъ Іезекіиля слѣдуетъ принимать во вниманіе слѣдующее. Во первыхъ, пророкъ обличаетъ *собственно* левитовъ въ уклоненіи отъ Іеговы и въ служеніи инымъ богамъ; за это онъ предсказываетъ имъ въ будущемъ тяжкое наказаніе и вмѣстѣ съ тѣмъ возвращеніе ихъ къ чисто-левитскимъ обязанностямъ. А если левиты во времена пророка ходили въ слѣдъ боговъ иныхъ, то странно было бы думать, что они въ тоже самое время присвояли и исполняли священническія обязанности въ храмѣ Іеговы. Возможно только при этомъ одно, что левиты, не устоявшіе въ то время противъ усиливавшихся въ народѣ приливовъ язычества, исполняли въ этихъ *языческихъ и полуязыческихъ культахъ* жреческія обязанности. Такого нарушенія своихъ законовъ не потерпитъ Іегова, по мысли пророка; въ Его святилищѣ левиты не могутъ быть священниками; послѣ наказанія, они будутъ исполнять только левитскія обязанности. А что левиты въ послѣд-

---

[1]) По слову пророка левиты совершенно будутъ устранены отъ исполненія какихъ либо священническихъ обязанностей, и однако пророкъ не лишаетъ ихъ права закалать жертвы за народъ. Очевидно, какъ сильно ошибается критика въ своемъ выводѣ изъ сдиранія кожъ при Езекіи.

[2]) Riehm. Gesetzgeb.

нія времена іудейскаго царства отличались дѣйствительно наклонностію къ язычеству, указаніе на это представляетъ первая кн. Ездры. При религіозной реформѣ, произведенной царемъ Езекіей, левиты обнаружили болѣе готовности и усердія къ возстановленію служенія Іеговѣ въ Его храмѣ, чѣмъ священники (2 Парал. XXIX, 34); при возвращеніи іудеевъ изъ вавилонскаго плѣна левитовъ оказалось въ Іерусалимѣ въ десятеро менѣе, чѣмъ священниковъ (1 Ездр. II, 36—42; VIII, 15)[1]. Это явленіе, конечно, не случайное; съ весьма большею вѣроятностью оно объясняется тѣмъ, что левиты, и до плѣна болѣе преданные идолопоклонству, въ это время еще сильнѣе смѣшались съ язычниками[2]. Во вторыхъ, возможно при этомъ, что въ послѣднія времена іудейскаго царства, во времена разложенія народной жизни и ослабленія учрежденій, произошло какое либо смѣшеніе между священниками и левитами относительно ихъ обязанностей; можно предположить, что левиты, исполнявшіе жреческія обязанности въ языческихъ культахъ, домогались или присвояли себѣ такое же право священства и въ храмѣ Іеговы; но дѣло въ томъ, какъ говорящій во Второзаконіи могъ признать это вполнѣ законнымъ, нормальнымъ явленіемъ? Пророкъ Іезекіиль предсказываетъ левитамъ, что они не будутъ приступать къ жертвеннику Іеговы, а писатель Второзаконія, и по мнѣнію критики, мужъ богопросвѣщенный, проникнутый пророческимъ духомъ, ревновавшій о возстановленіи законовъ Іеговы, отнесся не только равнодушно къ нарушенію въ тогдашней практикѣ одного изъ важнѣйшихъ пунктовъ древняго законодательства, но и призналъ это нарушеніе совершенно правильнымъ, законнымъ явленіемъ и наложилъ на него санкцію въ своемъ законодательствѣ. Это по истинѣ не мыслимо. Трудно предположить и то, чтобы тогдашнее священство не отвергло новаго законодательства

---

[1]) Съ Зоровавелемъ священниковъ возвратилось 4289, левитовъ 341; съ Ездрой левитовъ возвратилось также незначительное число.

[2]) Herzfeld. Gesch. d. V. Israel, I, 204.

за такое противозаконное нарушеніе его іерархическихъ правъ. Наконецъ, если Второзаконіе, по выводамъ критики, сглаживаетъ различіе между священниками и левитами, то послѣдующая историческая жизнь еврейскаго народа должна бы обнаружить какіе либо слѣды этого законодательства; въ историческихъ памятникахъ мы видимъ, напротивъ, совершенно другое; въ книгахъ Ездры и Нееміи священники столь же ясно отличены отъ левитовъ, какъ и въ древнемъ законодательствѣ.

Такимъ образомъ и позднѣйшія историческія данныя, на которыя ссылается критика, не только не подтверждаютъ ея выводовъ, а скорѣе приводятъ къ заключенію, что если даже и произошло когда либо смѣшеніе обязанностей левитства и священства, то писатель Второзаконія, оставаясь вѣрнымъ самому себѣ, не могъ допустить чего либо подобнаго въ свое законодательство, не могъ принять это нарушеніе древняго закона за сообразное сколько нибудь съ закономъ явленіе.

II.

Затѣмъ обратимся къ разсмотрѣнію второй изъ указанныхъ особенностей постановленія Второзаконія о левитахъ. Здѣсь прежде всего останавливаетъ наше вниманіе то явленіе, что, по выводамъ критики, права левитовъ являются во Второзаконіи расширенными, ихъ значеніе увеличеннымъ, между тѣмъ какъ матеріальное ихъ положеніе—крайне жалкимъ, и законодатель не только не употребляетъ усилій возвысить пропорціонально съ правами и средства ихъ къ жизни, но лишаетъ ихъ и того, что они имѣли по древнему законодательству. Въ жизни дѣйствительной конечно возможна подобная дисгармонія, но не въ теоріи, въ области которой болѣе или менѣе вращается всякое законодательство, устрояющее порядокъ жизни по началамъ правды и, конечно, разума: въ области законодательства расширеніе правъ и вмѣстѣ съ тѣмъ обязанностей, въ силу логической послѣдовательности, должно

идти у законодателя рука объ руку съ стремленіемъ къ лучшему обезпеченію тѣхъ, на кого возлагаются эти обязанности. И дѣйствительно,—законодательство кн. Числъ, говоря объ особомъ назначеніи потомковъ Левія, указываетъ постоянно и на источники содержанія для нихъ. Точно также и царь Езекія, требуя отъ левитовъ и священниковъ ревностнаго служенія Іеговѣ, заботится вмѣстѣ съ тѣмъ и объ ихъ благосостояніи и въ послѣднемъ видитъ одно изъ условій къ тому, чтобы они были ревностны въ законѣ Іеговы (2 Парал. XXXI, 4). Во Второзаконіи напротивъ, по выводамъ критики, законодатель отнимаетъ у левитовъ всѣ прежніе источники содержанія, не указывая новыхъ, хотя и высоко цѣнитъ левитство; священники испытываютъ также весьма чувствительныя потери и ничѣмъ въ сущности не вознаграждаются за это.—Правда, при объясненіи разсматриваемыхъ законовъ послѣдняго отдѣла Пятокнижія о содержаніи левитовъ и священниковъ и съ точки зрѣнія происхожденія ихъ отъ древняго законодателя являются значительныя трудности и неясности; но этихъ трудностей критика своими предположеніями не только не разрѣшаетъ, но еще болѣе осложняетъ.

Критика утверждаетъ, что левиты, по Второзаконію, не имѣютъ назначенныхъ имъ городовъ, почему и называются *пришельцами* въ чужихъ городахъ, равно какъ не получаютъ и десятины; послѣдней законодатель даетъ другое употребленіе (или своимъ законодательствомъ освящаетъ это употребленіе), назначая ее для религіозныхъ пиршествъ при святилищѣ Іеговы, на которыя онъ увѣщеваетъ приглашать и левитовъ. Эти пиршества при святилищѣ, равно какъ пиршества по городамъ въ годъ десятинъ (XIV, 28—29, ср. XXVI, 12), и составляютъ вознагражденіе за отнятыя у левитовъ десятины; кромѣ того они поручаются общей благотворительности [1]). Охарактеризовавъ такимъ образомъ особенности постановленій Второзаконія о содержаніи левитовъ, критика объясняетъ ихъ

[1]) Riehm. Gesetzgeb. 42—46.

обстоятельствами позднѣйшаго времени, когда левиты вмѣстѣ съ священниками при Іеровоамѣ лишились своихъ городовъ въ израильскомъ царствѣ и переселились въ Іудею и въ Іерусалимъ (2 Парал. XI, 13) и здѣсь должны были расселиться по не-левитскимъ городамъ [1]). И такъ какъ—за тѣмъ—при царяхъ подати весьма значительно увеличились, — народъ долженъ былъ платить, кромѣ десятины левитамъ, десятину царю, сверхъ того отдавать священникамъ начатки и первенцевъ, а между тѣмъ весьма важно было для поддержанія религіозной жизни въ народѣ привлечь его къ богослуженію въ іерусалимскомъ храмѣ и къ участію въ праздникахъ, то поэтому законодатель, не касаясь той основной, неизгладимо укоренившейся и въ народѣ мысли, что десятина и первенцы принадлежатъ Іеговѣ, допускаетъ то измѣненіе, что назначаетъ ихъ для религіозныхъ пиршествъ, чѣмъ сокращаетъ расходы путешествія въ Іерусалимъ. «Значительнаго убытка чрезъ это», говорятъ, «не потерпѣли левиты и священники, такъ какъ они и прежде не получали въ дѣйствительности этихъ доходовъ. Писатель Второзаконія освящаетъ только тотъ установившійся уже обычай относительно десятины и начатковъ, чтобы они употреблялись на пиршества во время праздниковъ» [2]). Нѣкоторымъ вознагражденіемъ за эту потерю для левитовъ служитъ то, что во Второзаконіи не дѣлается строгаго различія между священниками и левитами [3]).

Такъ комментируетъ критика смыслъ постановленій Второзаконія относительно содержанія левитовъ и такъ объясняетъ ихъ происхожденіе изъ позднѣйшихъ историческихъ событій, возбуждая своими объясненіями сильныя недоумѣнія. Для насъ важно здѣсь не то, чтобы указать недостатки той или другой теоріи комментаторовъ извѣстнаго направленія, а то, чтобы, пользуясь этими возбуждающими мысль объясненіями, уло-

---

[1]) Ibid. 93.
[2]) Ibid. 120—123.
[3]) Ibid. 123.

вить мысль древнихъ законовъ и понять ихъ органическую связь.

Несуществованіе у левитовъ во времена писателя Второзаконія назначенныхъ въ законѣ городовъ критика основываетъ на выраженіи: «*левитъ, который въ городахъ твоихъ* [1])», предполагающемъ будто бы разсѣяніе левитовъ по отдѣльнымъ городамъ другихъ колѣнъ. Въ древнемъ памятникѣ не всегда, конечно, легко опредѣлить значеніе и цѣль того или другаго отрывочнаго выраженія; но въ данномъ случаѣ самъ писатель даетъ, по видимому, возможность угадать смыслъ столь часто употребляемаго имъ выраженія: «который въ городахъ твоихъ», когда это выраженіе онъ предваряетъ другими выраженіями: «въ землѣ твоей», какъ во Второз. XXIV, 14, или когда разсматриваемое выраженіе замѣняетъ словами «среди тебя» (ср. Второз. V, 14 и Исх. XX, 10, гдѣ говорится о пришельцѣ: *который въ городахъ твоихъ*, съ Втор. XXVI, 11, гдѣ о пришельцѣ же сказано: *который среди тебя*). Подобныя параллельныя выраженія у одного и того же писателя даютъ замѣтить, что выраженіемъ о левитѣ: «который въ городахъ твоихъ» онъ хочетъ указать народу на близость къ нему левитовъ, какъ членовъ одной и той же народной семьи, какъ живущихъ среди народа, въ той же землѣ. Мысль, принимаемая и нѣкоторыми защитниками древности Второзаконія [2]), что этимъ выраженіемъ законодатель указываетъ на безпріютность левитовъ и тѣмъ хочетъ возбудить въ народѣ благотворительность къ нимъ, представляется далекою: увѣщевая не оставлять и не забывать левита, законодатель особо и совершенно иначе указываетъ причину того, именно ту, что

---

[1]) Riehm (Gesetzgeb. M. 33) это выраженіе дополняетъ еще словами: «*который какъ пришлецъ*», конечно для усиленія своего доказательства; но это чистая натяжка, не заслуживающая серьезнаго разбора: подобныхъ словъ нѣтъ въ текстѣ и левиты ни разу не называются пришельцами (גֵּרִים); въ XVIII, 6 גָּר понимается обыкновенно переводчиками не въ смыслѣ גֵּר, а — «живущій», «живетъ».

[2]) Fr. W. Schultz. D. Deuteron. 58.

нѣтъ левиту части и удѣла съ тобою (Второз. XIV, 27. 29 и др.). Самымъ употребленіемъ этого послѣдняго выраженія писатель ясно показываетъ свое знакомство съ законами книги Числъ о томъ, что *не будетъ* Аарону *удѣла и части между сынами израилевыми*, такъ какъ Самъ Іегова есть *часть и удѣлъ его* (съ Числ. XVIII, 20, ср. Вт. X, 9, гдѣ буквально повторяются слова книги Числъ [1]) и что левитамъ сыны израилевы должны дать изъ удѣловъ владѣнія своего города *для жительства* (XXXV, 2 и д.) [2]. А если писатель Второзаконія зналъ древнее постановленіе о левитскихъ городахъ, а между тѣмъ левиты въ его время не владѣли уже этими городами, то почему онъ не указалъ яснѣе и настойчивѣе на эту потерю, какъ на сильнѣйшее побужденіе для народа не забывать левитовъ, если уже нельзя было думать о возвращеніи левитамъ этихъ городовъ? Думается потому, что онъ не знаетъ отнятія у левитовъ назначенныхъ имъ закономъ городовъ, и если эти города онъ называетъ «твоими», обращаясь къ народу, то это, всего вѣроятнѣе, потому, что эти города не считаетъ *удѣломъ* левитовъ въ томъ смыслѣ, въ какомъ должны принадлежать народу всѣ прочіе города. Какъ въ древнемъ законодательствѣ лишеніе левитовъ удѣла и части въ землѣ не исключаетъ существованія въ тоже время закона о надѣленіи имъ извѣстнаго числа городовъ (Числ. XVIII и XXXV), точно также и существованіемъ у левитовъ городовъ не исключается возможность выраженія: «который въ городахъ твоихъ», такъ какъ эти города, и по воззрѣнію законодательства кн. Числъ, не были въ собственномъ смыслѣ удѣломъ и частію левитовъ, такъ какъ *нѣтъ левиту удѣла и части съ братьями его и Самъ Іегова есть удѣлъ его*; эти

---

[1]) Знакомство писателя Второзаконія съ закономъ Числъ XVIII признается и критикою. См. Riehm. Das Deuteronomium въ St. u. Kr. 1873. I. 182.

[2]) Числъ XVIII и XXXV критикою приписываются одному писателю,—древнему повѣствователю (D. Wette-Schrader, 289); слѣдов. девтерономикъ, повторяя выраженія изъ Числ. XVIII, долженъ былъ знать и законъ о левитскихъ городахъ, находящійся въ Ч. XXXV.

города были собственно, по этому воззрѣнію, удѣломъ самого народа, и израильтянамъ повелѣвается дать ихъ изъ *удѣловъ владѣнія своего левитамъ для жительства* (Ч. XXXV, 2). Въ данномъ случаѣ нѣтъ даже надобности рѣшать спорный вопросъ о томъ, одни ли левиты или и священники жили въ послѣдствіи времени въ назначенныхъ имъ городахъ, или нѣтъ, хотя первое представляется болѣе вѣроятнымъ, чѣмъ послѣднее [1]); для насъ важно то воззрѣніе среднихъ отдѣловъ торы, что города, назначаемые левитамъ, были собственно удѣломъ тѣхъ колѣнъ, въ округахъ которыхъ они лежали, что они давались только для жительства левитовъ, не переставая быть владѣніемъ колѣнъ; при такомъ воззрѣніи могъ конечно законодатель въ рѣчахъ къ народу употребить о левитѣ выраженіе: «который въ городахъ твоихъ» и при существованіи у левитовъ назначенныхъ имъ городовъ.

Еще менѣе данныхъ убѣдиться въ томъ, что говорящій во Второзаконіи лишаетъ левитовъ десятины и узаконяетъ употребленіе ея на праздничныя пиршества. При разсмотрѣніи постановленій Второзаконія о десятинѣ въ томъ видѣ, какъ понимаетъ ихъ критика, возбуждаются самыя серьезныя недоумѣнія и прежде всего относительно исполнимости постановленій о десятинѣ въ измѣненномъ ихъ видѣ. Десятина въ нормальномъ ея количествѣ отъ всѣхъ главнѣйшихъ видовъ производительности цѣлаго народа, составляла, конечно, огромную массу различнаго рода продуктовъ. Десятина милліоннаго—положимъ—количества самостоятельныхъ гражданъ могла служить годичнымъ содержаніемъ для цѣлой сотни тысячъ.

---

[1]) Вѣроятность того, что въ городахъ левитскихъ жили въ послѣдствіи и нелевиты, основывается на томъ, что напр. Хевронъ получаютъ и священники (I. Навин. XXI, 11), и Халевъ (XV, 13), которому достаются *поле города и села*, владѣя которыми онъ могъ жить въ завоеванномъ имъ самимъ городѣ. Яснѣе это видно изъ исторіи города Бее-шемеша, который былъ священническимъ городомъ, а между тѣмъ въ 1 Царств. VI, 13—15 часть его населенія ясно отличается отъ левитовъ: *жители Бее-шемеша жали пшеницу... левиты* (жившіе, конечно, въ этомъ же городѣ) *сняли ковчегъ Господа....*

Возможно ли было употребить всю эту массу животныхъ, хлѣба, вина, масла и т. п. на жертвенныя пиршества при святилищѣ Іеговы въ теченіе какихъ нибудь 9—10 праздничныхъ дней въ году, на которые собирались нѣкоторые члены семьи къ святилищу? Для небогатаго земледѣльческаго народа это было бы невѣроятной расточительностью, и законодатель, налагающій санкцію на существовавшій, какъ говорятъ, въ народѣ обычай столь расточительныхъ праздничныхъ пировъ, скорѣе былъ бы законодателемъ для культа Милитты, но не для весьма серьезнаго и глубоко религіознаго богослуженія Іеговы. И развѣ такая невѣроятная расточительность, требуемая закономъ на праздничныя пиршества, облегчала народъ и требовала отъ него меньше, чѣмъ десятина, отдаваемая левитамъ? Народъ одинаково лишался десятой части продуктовъ своего годичнаго труда въ томъ и другомъ случаѣ.—Еще большія недоумѣнія, въ виду такого употребленія десятины возбуждаетъ вопросъ о средствахъ существованія цѣлаго левіина колѣна, насчитывавшаго десятки тысячъ своихъ членовъ и жившаго семействами. Нельзя же придавать серьезнаго значенія указаніямъ критики, какъ на средства существованія левитовъ, на жертвенные пиры изъ десятины и на совершавшіяся чрезъ два года угощенія въ частныхъ домахъ (Втор. XIV, 28): всѣмъ этимъ, конечно, могла существовать только часть левіина колѣна въ теченіе опять таки нѣсколькихъ дней. Возвышеніе значенія левитовъ, въ которомъ критика находитъ нѣкоторое вознагражденіе за отнятіе десятины, не могло также довольствовать левитовъ въ ихъ жизненныхъ потребностяхъ. Чѣмъ же должны были кормиться они съ своими семействами въ остальное слишкомъ продолжительное непраздничное время года? Говорятъ, что левиты, лишившись десятины, получали въ послѣдствіи времени содержаніе изъ сокровищницы и кладовыхъ храма. Но изъ какихъ источниковъ наполнялась эта сокровищница, если она и существовала? Изъ 2 Парал. XXXI мы опредѣленно знаемъ, что въ кладовыя храма складывались тѣже *десятины*, *начатки* и т. п., раздававшіеся затѣмъ по

священническимъ городамъ всѣмъ членамъ левіина колѣна, малому и великому. Другихъ источниковъ у іерусалимскаго храма и въ это время не существовало; сокровищница не была чѣмъ либо особымъ отъ назначенныхъ въ древнемъ законѣ источниковъ содержанія этого колѣна. А если, какъ оказывается, левиты въ существѣ дѣла ничѣмъ не могли быть вознаграждены за потерю десятины, то мыслимо ли, чтобы цѣлое колѣно оставлено было законодателемъ на произволъ судьбы, и вѣроятно ли сколько нибудь, чтобы законодатель рѣшился отнять у левитовъ вѣковѣчное ихъ право, основывающееся на правѣ Іеговы, и обречь ихъ на нищенство [1])?

---

[1]) Одно это обстоятельство заставляетъ нѣкоторыхъ изъ новѣйшихъ критиковъ отказаться отъ обычнаго мнѣнія критики о позднѣйшемъ происхожденіи словъ Второзаконія о десятинѣ. «Если,—говоритъ напр. Клейнертъ,—существовалъ законъ Числъ XVIII, предоставляющій левитамъ десятину, какъ постоянный доходъ, въ такомъ случаѣ немыслимо, чтобы послѣ этого левиты низведены были закономъ на степень нищихъ» (Das Deuteron. 76). Но справедливо признавая невозможнымъ со стороны позднѣйшаго законодателя лишить законнымъ порядкомъ левитовъ принадлежавшаго имъ священнаго права, этотъ почтенный изслѣдователь вдается въ другую крайность, возвращаясь къ теоріи Фюрста. Сравнивая между собою законы о десятинѣ въ различныхъ отдѣлахъ Пятокнижія, Клейнертъ именно находитъ, что въ кн. Левитъ и Числъ десятина представляется уже какъ прочно установившееся учрежденіе, между тѣмъ какъ Второзаконіе—и оно только—содержитъ учредительный законъ о десятинѣ; Второзаконіе только требуетъ давать десятину *ежегодно* (XIV, 22), чтó въ кн. Левитъ, и Числъ предполагается уже. Вслѣдствіе всего этого, по мнѣнію Клейнерта, законы о десятинѣ во Второзаконіи составлены были прежде законовъ Левитъ и Числъ. (D. Deuteron. 74—77).—Теорія Фюрста, совершенно противоположная обычнымъ мнѣніямъ критики, не нашла себѣ сочувствія при своемъ появленіи; см. рецензію Riehm's въ St. u. Krit. 1868 и 1872. Выводи Клейнерта разсмотрѣны тѣмъ же Римомъ (St. u. Krit. 1873. 180—183) и съ его замѣчаніями нельзя не согласиться. Что по Второзаконію десятина должна быть отдаваема каждогодно, это еще не доказываетъ болѣе ранняго происхожденія постановленій послѣдняго отдѣла Пятокнижія о десятинѣ, потому что въ самомъ понятіи десятины заключается мысль о каждогодномъ ея отдѣленіи. Законы Левитъ и Числъ, какъ измѣненіе постановленій Второзаконія, остаются непонятными. Такъ по Второз. десятины употребляются на жертвенные пиры и угощенія въ частныхъ домахъ; въ книгѣ Числъ нѣтъ слѣдовъ этого, между тѣмъ какъ они должны были бы сохраниться при предполагаемомъ преобразованіи. По книгѣ Числъ левиты могутъ ѣсть десятину на всякомъ мѣстѣ (VIII, 31), по Второзаконію де-

Извѣстенъ ли изъ исторіи еврейскаго народа какой либо царь или пророкъ, который бы дѣлалъ подобныя измѣненія въ существовавшемъ законодательствѣ и вносилъ эти перемѣны въ туже книгу закона? Неужели левиты и священники (которымъ назначена была 10 часть левитской десятины) могли быть такъ безпечны или безсильны, что допустили въ находившуюся въ ихъ рукахъ книгу закона столь коренное измѣненіе своихъ правъ? Наконецъ, существуютъ ли въ памятникахъ ветхозавѣтной письменности какіе либо слѣды вліянія этихъ постановленій Второзаконія въ измѣненномъ видѣ? При царѣ Езекіи, ко временамъ болѣе или менѣе близкимъ къ которому критики относятъ происхожденіе Второзаконія [1]), дѣйствуетъ, какъ указано выше, древній законъ о десятинѣ; по возвращеніи изъ плѣна точно также левитамъ дается десятина (Неемія X, 38; XIII, 5), хотя и не всегда аккуратно (Неемія XIII, 12). Къ этимъ фактамъ прибавлять больше нечего. — Что при Езекіи и затѣмъ по возвращеніи изъ плѣна исполнялся древній законъ о десятинѣ, это знаетъ критика, но она не даетъ этимъ даннымъ дѣйствительнаго значенія, относя происхожденіе Второзаконія къ промежуточному времени [2])

сятину требуется ѣсть на мѣстѣ святилища; практика временъ втораго храма знаетъ этотъ законъ не въ формулѣ Левитъ, а Второзаконія (Неемія XIII, 12). А главное—постановленіе Второзаконія о десятинѣ заключаетъ въ себѣ несомнѣнное доказательство знакомства его писателя съ закономъ Числъ особенно въ словахъ: *какъ говорилъ ему Господь Богъ твой* (Второзак. X, 9), могущихъ единственно относиться къ Числъ XVIII, 20. — Въ прошедшемъ году выступилъ однако новый защитникъ теоріи Фюрста,—Кайзеръ (Das Vorexilische Buch der Urgeschichte Israels. 1874), но едва ли съ большимъ успѣхомъ, чѣмъ прежде. Дѣйствительно, если постановленія Второзаконія явились прежде законовъ среднихъ отдѣловъ Пятокнижія, въ такомъ случаѣ эти постановленія, особенно касающіяся богослуженія, остаются совершенно непонятными. По одному Второзаконію нельзя составить себѣ опредѣленнаго представленія ни о мѣстѣ святилища, ни о способѣ совершенія жертвоприношеній, ни даже о видахъ жертвъ: жертвы за грѣхъ и вину здѣсь даже не названы.

[1]) Вопреки прежнему своему мнѣнію и Римъ теперь относитъ написаніе Второзаконія ко временамъ Езекіи (St. u. Krit. 1873. I. 194).

[2]) Riehm. Gesetzgeb. 122. Но если, по новѣйшимъ выводамъ Рима, Второза-

между царствованіемъ Езекіи и вавилонскимъ плѣномъ, какъ будто можно пользоваться въ значеніи доказательства молчаніемъ памятниковъ о доставленіи десятины во времена послѣ Езекіи, и какъ будто, съ другой стороны, священное вѣковое право левитовъ также легко было какому нибудь законодателю отмѣнить и внести даже эту перемѣну въ древнее законодательство, какъ и слѣдующему законодателю снова отмѣнить этотъ новый законъ и опять возстановить древнее право. Знаемъ ли мы кого либо изъ еврейскихъ царей или пророковъ, который выступалъ бы въ качествѣ законодателя? Й возможно ли, чтобы отмѣна древняго закона безпрепятственно внесена была въ древнее законодательство, которое приписывалось Моисею и осталось, какъ неотъемлемая его часть даже и тогда, когда при Неемiи снова возстановленъ былъ древній законъ о десятинѣ? Натянутость объясненій фактовъ позднѣйшаго времени съ точки зрѣнія критики достаточно ясна.

Нѣтъ основаній думать, чтобы подобныя объясненія являлись подъ вліяніемъ только сложившихся теорій и желанія отстоять ихъ; здѣсь имѣютъ, конечно, прежде всего важное значеніе самыя особенности постановленій Второзаконія объ употребленіи десятины. Въ рѣчахъ говорящаго объ этомъ во Второзаконіи, при мысли о левитской десятинѣ по кн. Числъ, дѣйствительно есть неясные пункты. Почему, напр., законодатель, такъ заботливо обращающій къ левитамъ общественную благотворительность, не убѣждаетъ народъ въ усердномъ исполненіи религіозной обязанности относительно десятины, какое именно отношеніе должны имѣть десятины, которыя онъ убѣждаетъ приносить къ мѣсту святилища, къ левитской десятинѣ, и затѣмъ — что такое десятина третьяго года (Второз. XIV, 28. 29), составляла ли она что либо особое отъ десятины, приносимой къ святилищу, или въ каждый третій годъ замѣняла

коніе явилось при Езекіи, когда народъ давалъ левитамъ десятину, то какъ понять съ его точки зрѣнія неупоминаніе во Второзаконіи о левитской десятинѣ?

послѣднюю, все это остается неяснымъ и неизбѣжно вызываетъ различныя предположенія. Законодатель говоритъ во Второзаконіи о десятинѣ такъ, какъ будто до того времени не существовало закона, назначавшаго ее левитамъ; дѣйствительно здѣсь ни разу не встрѣчается употребляющихся иногда ссылокъ на предыдущее, въ видѣ напр. словъ: *сверхъ завѣта, который заключилъ съ вами на Хоривѣ* (Втор. XXVIII, 69); *сверхъ постояннаго всесожженія...* (Числъ XXVIII, 31), какихъ естественно ожидать и здѣсь въ виду левитской десятины. Но развѣ можно въ самомъ дѣлѣ отъ древнѣйшаго законодателя требовать или ожидать пунктуальной и совершенной ясности, въ недостаткѣ которой такъ часто укоряютъ и современныя законодательства? Когда говорящій во Второзаконіи даетъ разрѣшеніе народу, по занятіи Ханаана, закалать и ѣсть мясо въ домахъ (XII, 15 и д.), то онъ точно также не упоминаетъ ни словомъ о законѣ Левитъ XVII, хотя несомнѣнно этотъ законъ и имѣется здѣсь въ виду. По аналогіи съ закономъ Левитъ XVII, отмѣненнымъ во Второзаконіи въ виду будущаго положенія народа, мы могли бы видѣть и въ словахъ Второзаконія о десятинѣ такую же отмѣну законовъ о левитской десятинѣ, и подобная отмѣна у древняго законодателя по существу могла бы быть вполнѣ объяснена, не возбуждая высказанныхъ выше неразрѣшимыхъ недоумѣній, вызываемыхъ теоріями критиковъ; но Второзаконіе не даетъ ясныхъ основаній для подобной мысли. Что законодатель убѣждаетъ здѣсь доставлять десятину къ святилищу Іеговы, это не можетъ конечно служить подобнымъ основаніемъ; равнымъ образомъ и выраженіе: *ѣшь сіе*—въ томъ числѣ и десятины—*предъ Господомъ*—съ несомнѣнностію не можетъ также указывать на отмѣну прежняго закона, такъ какъ это выраженіе относится въ тѣхъ же рѣчахъ и къ всесожженіямъ (XII, ср. съ 7, 17 съ 18), изъ чего, конечно, было бы странно выводить заключеніе, будто законодатель отмѣняетъ и законъ о всесожженіяхъ, назначая ихъ также на пиршества. Перечис-

ляя всесожженія, жертвы благодарности [1]), десятины, дары рукъ, обѣты, добровольныя приношенія и т. п. и затѣмъ говоря народу: *пьюте тамъ предъ Господомъ, веселитесь предъ Господомъ*, говорящій предполагаетъ извѣстнымъ, что изъ перечисленнаго должно употребляться на жертвенные пиры при святилищѣ Іеговы. Всесожженія, конечно, не должны; но отъ всѣхъ видовъ мирной жертвы извѣстная часть дѣйствительно должна употребляться на жертвенный пиръ самимъ приносящимъ (Лев. VII, 15. 16). Не въ такомъ ли же смыслѣ употребляетъ законодатель выраженіе и о десятинахъ: *пьшь предъ Господомъ*, т. е. въ смыслѣ извѣстной части? Довольно древнее іудейское преданіе, существовавшее во времена втораго храма, подъ десятиной, которую повелѣвается ѣсть при святилищѣ Іеговы, разумѣетъ обыкновенно вторую десятину, слѣдовавшую сверхъ левитской или первой десятины, а подъ десятиной, употреблявшейся въ третій годъ на угощеніе левитовъ, вдовъ и пришельцевъ, третью десятину [2]). Такъ понимала законы Второзаконія о десятинѣ практика этого времени, находившая въ нихъ не коренное измѣненіе, а только дополненіе къ прежнему закону о левитской десятинѣ, который, по смыслу этого преданія, оставался неизмѣннымъ. Критика подвергаетъ сомнѣнію вѣр-

---

[1]) Подъ זֶבַח во Второзак. XII, 6 нужно разумѣть именно первый видъ жертвы мира, т. е. жертву благодарности (Лев. VII, 12), такъ какъ остальные два вида мирной жертвы здѣсь указываются особо: *жертвы по обѣту* и—*по усердію*.

[2]) Выраженіе этого преданія и даже его практическаго примѣненія находится въ кн. Товитъ (I, 7), въ греческомъ переводѣ Второз. XXVI, 12 и согласно съ нимъ въ славянской библіи: *егдаже совершиши одесятити всю десятину плодовъ земли твоея въ лѣто третіе, вторую десятину* (въ теперешнемъ еврейскомъ текстѣ: שְׁנַת הַמַּעֲשֵׂר: годъ десятинъ) *да даси левиту*, а затѣмъ въ древностяхъ Іосифа Флавія: δεκάταις ταῖς δυσίν, ἃς ἔτους ἑκάστου προεῖπον τελεῖν, τὴν μεν τοῖς Λευίταις, τὴν δ᾽ ἑτέραν πρὸς τὰς εὐωχίας, τρίτην πρὸς αὐταῖς κατὰ τὸ ἔτος τρίτον συμφέρειν εἰς διανέμησιν τῶν σπανιζόντων... (сверхъ двухъ десятинъ, которыя, какъ мы сказали, каждогодно нужно было отдавать, одну левитамъ, другую на пиршества, слѣдовало въ третій годъ отдавать третью для раздачи нуждающимся)... Ἰουδ. Ἀρχαιολ. IV, η. Въ смыслѣ этого преданія толковали Второзак. позднѣйшіе раввины и многіе древніе и новые христіанскіе экзегеты.

ность этого преданія и приложимость его для объясненія словъ Второзаконія о десятинѣ на томъ, главнымъ образомъ, основаніи, что «ни во Второзаконіи нѣтъ слѣдовъ мнимой первой десятины, ни въ среднихъ отдѣлахъ Пятокнижія—второй десятины» [1]). Напрасный, конечно, трудъ оспаривать вѣрность этого основанія и доказывать слѣды второй десятины въ кн. Бытія [2]). Въ Пятокнижіи дѣйствительно не намекается ни прямо, ни косвенно, на вторую и третью десятину, слѣд. оно написано въ то время, когда не существовало ни указываемаго преданіемъ раздѣленія десятинъ, ни различныхъ названій ихъ. И это отчасти понятно. Вѣроятно, что въ древнее время не было въ практикѣ строгаго разграниченія десятинъ съ различнымъ ихъ употребленіемъ и названіями, а существовалъ благочестивый обычай, получившій затѣмъ силу закона, посвящать Богу десятую часть отъ всего, пріобрѣтеннаго въ годичный кругъ времени. Какъ должно было совершаться самое посвященіе, это предоставлялось доброму расположенію самого посвящающаго; вѣроятно, большая часть десятины употреблялась по обычаю на жертвоприношенія. Въ такомъ видѣ перешолъ этотъ обычай и въ законъ, который также не опредѣляетъ подробностей (Лев. XXVII, 30—33). Когда затѣмъ установлено было левитство, десятина назначается левитамъ, оставаясь при этомъ даромъ, приношеніемъ собственно Іеговѣ (תְּרוּמָה Числ. XVIII, 24). Наконецъ, въ виду Ханаанской земли, при наступленіи того времени, когда должно было начаться дѣйствительное отдѣленіе десятины, законодатель дѣлаетъ новое измѣненіе или вѣрнѣе—дополненіе къ прежнему закону. Имѣя въ виду древній обычай, сохранявшійся и въ то время, употреблять десятину преимущественно на жертвоприношенія и устроять при этомъ пиры, законодатель, не возставая противъ этого обычая, требуетъ только, чтобы жертвоприношенія, сопровождавшія посвященіе десятинъ Іеговѣ, со-

---

[1]) Riehm. Gesetzgeb. 48.
[2]) Hengst. Beitr. III. 408—413.

вершались исключительно при Его святилищѣ въ каждые два года, и только въ третій годъ часть десятины, употреблявшаяся на жертвоприношенія [1]), употреблялась бы на угощеніе для вдовъ, пришельцевъ и левитовъ. И все это, думается, была одна и таже десятина, и только въ послѣдствіи времени различныя ея части, по ихъ не одинаковому употребленію, получили названія первой, второй, третьей. Говорящій во Второзаконіи не знаетъ еще этихъ названій; посвященіе десятины у него сохраняетъ еще черты неопредѣленности относительно того, какая часть должна быть употребляема на жертвоприношенія или угощенія и какая часть должна быть отдаваема левитамъ. Все это предоставлялось религіозному чувству, на которомъ исключительно основывалось и самое посвященіе десятины Іеговѣ. И такъ какъ эти праздничныя жертвоприношенія и пиры дѣлались изъ левитской десятины, то поэтому, можетъ быть, законодатель и внушаетъ особенно приглашать на эти пиры и левитовъ. Конечно, и при этомъ пониманіи, въ словахъ Второзаконія о десятинѣ остается нѣчто неясное; но мы видѣли, что теорія критики не только не выясняетъ предмета, а еще болѣе затемняетъ его. Во всякомъ случаѣ предположеніе нѣкоторыхъ дополненій къ прежнимъ постановленіямъ о десятинѣ въ древнемъ законодательствѣ, принадлежащемъ одному и тому же лицу, но записанномъ въ историческомъ порядкѣ, по мѣрѣ выхода законовъ, не возбуждаетъ тѣхъ недоумѣній, какія являются при мысли о позднѣйшемъ неизвѣстномъ законодателѣ — реформаторѣ, берущемъ смѣлость отмѣнять вѣковыя священныя права цѣлаго сословія. А позднѣйшая практика, съ своей стороны, представляетъ несомнѣнныя доказательства одновременнаго существованія законовъ о десятинѣ Числъ XVIII и Второз. XII, когда показываетъ, что десятина до плѣна и послѣ плѣна употреблялась не на одни жертвоприношенія и пиры, а отдавалась народомъ

---

[1]) Въ такое отношеніе ставится большею частію вторая десятина къ третьей (Hengst. Beitr. III, 414).

именно левитамъ, что она состояла *изъ всего*, и *изъ мелкаго и крупнаго скота* (2 Пар. XXXI, 5. 6) и доставлялась народомъ къ мѣсту святилища Iеговы, чтò внушаетъ особенно Второзаконіе. Такова органическая связь законовъ Пятокнижія о десятинѣ, не позволяющая относить происхожденіе тѣхъ или другихъ изъ нихъ къ различнымъ временамъ ветхозавѣтной исторіи.

Намъ остается разсмотрѣть еще законы о средствахъ содержанія священниковъ. Здѣсь спорнымъ предметомъ служатъ главнымъ образомъ [1]) законы о первородныхъ изъ жертвен-

[1]) Другая особенность, на которую указываетъ обыкновенно критика, касается частей, назначенныхъ священникамъ отъ жертвъ. Указываютъ, что по Исх. XXIX 27; Лев. VII, 34... священники должны получить отъ жертвъ мира *грудь и плечо*, или—вѣрнѣе—грудь и *бедро* (библейское שׁוֹק, въ отличіе זְרֹעַ = рука, плечо, означаетъ собственно заднюю ногу, бедро, которое вмѣстѣ съ грудиною составляетъ безъ сомнѣнія лучшую часть въ животномъ, почему, вѣроятно, эти именно части и назначены были священникамъ), между тѣмъ по Второз. XVIII, 3 *отъ народа* מֵאֵת זֹבְחֵי הַזֶּבַח = буквально—отъ закалающихъ закланія, *будетъ ли то волъ или овца, должно отдавать священнику плечо* (זְרֹעַ), *челюсти и желудокъ*. Разумѣя въ томъ и другомъ случаѣ жертвы въ собственномъ смыслѣ, критика находитъ, что во Второзаконіи назначены священникамъ совершенно иныя части, чѣмъ въ Исходѣ или Левитѣ. Сущность дѣла здѣсь въ томъ, кого понимать подъ זֹבְחֵי הַזֶּבַח, *приносящихъ ли жертву* (такъ именно передано это выраженіе въ переводѣ Павскаго и въ Синодскомъ), или—просто—*закалающихъ* (для собственнаго употребленія). Въ первомъ случаѣ дѣйствительно будетъ противорѣчіе между законами, въ послѣднемъ,—конечно, нѣтъ. I. Флавій (Ἰουδ. Ἀρχαιολ. IV, 4), Филонъ и раввины въ Мишнѣ (Kurtz, Opfercultus. 224) дѣйствительно понимали здѣсь закалающихъ по домамъ для собственнаго употребленія, а не для жертвоприношенія. И такое пониманіе является совершенно согласнымъ съ смысломъ словъ Второз. XVIII, 1—3, въ которыхъ при указаніи слѣдующаго священникамъ отъ *жертвъ*, послѣднія названы אִשֵּׁי יְהוָה, какъ бы въ отличіе отъ того, чтò должны получать священники отъ животныхъ, закалаемыхъ для обыкновеннаго употребленія. Тотъ же оттѣнокъ мысли выражаютъ и слова: *отъ народа*, составляющія противоположность названнымъ אִשֵּׁי. Критика находитъ такое пониманіе «невѣроятнымъ», потому что въ такомъ видѣ этотъ законъ «не легко было бы исполнить народу, разсѣянному по странѣ» (Riehm, Gesetzg. 41). Но, какъ справедливо замѣчаетъ Элеръ, во Втор. XVIII не внушается обязанность приносить эти части въ святилище; это приношеніе, и по іудейскому преданію, могло быть доставляемо любому священнику, а если послѣдняго не было вблизи, то это постановленіе оставалось безъ исполненія (R. Encykl. XII, 181).

ныхъ [1]) животныхъ. Критика указываетъ на то, что по среднимъ отдѣламъ Пятокнижія, мясо этихъ первородныхъ, приносимыхъ въ жертву Іеговѣ, принадлежитъ священникамъ (Числъ XVIII, 18) [2]), между тѣмъ какъ писатель Второзаконія мясо первородныхъ изъ чистыхъ животныхъ, безъ какихъ-либо недостатковъ, назначаетъ, послѣ принесенія ихъ въ жертву, на пиршества для самого приносящаго, его семейства и тѣхъ, кого онъ пригласитъ (XII, 6. 17—19; XV, 19—23). Такимъ образомъ, по выводамъ критики, Второзаконіе лишаетъ священниковъ немаловажнаго дохода отъ первородныхъ, назначеннаго имъ древнимъ законодательствомъ, ничѣмъ не вознаграждая ихъ за эту потерю [3]).

Эта особенность постановленій Второзаконія о первородныхъ обращала на себя вниманіе еще блаж. Августина [4]); въ позднѣйшее время соглашеніе ея съ Числъ XVIII вызвало у западныхъ комментаторовъ нѣсколько объясненій. Одни, какъ напр. Гергардъ, вслѣдъ за раввинами, соглашали тѣмъ, что подъ первородными во Второзаконіи разумѣли первородныхъ женскаго рода (primogenita foeminea) [5]). Другіе, отвергая это предположеніе въ виду яснаго свидѣтельства Втор. XV, 19, разумѣли вмѣсто того *первородныхъ втораго разряда* [6]), т. е. родившихся въ первый разъ послѣ настоящаго первороднаго. Не соглашаясь и съ этимъ предположеніемъ, какъ совершен-

---

[1]) О первородныхъ изъ нечистыхъ животныхъ, равно и человѣческихъ первенцахъ, Второзаконіе не упоминаетъ, изъ чего не слѣдуетъ однако выводить, будто здѣсь отмѣненъ этотъ законъ. Кн. Неемія ясно показываетъ его исполненіе (X, 36).

[2]) Синодскій переводъ этого мѣста: *мясо же ихъ тебѣ принадлежитъ, равно какъ грудь возношенія и правое плечо...* не вполнѣ ясенъ вслѣдствіе привнесенія слова «равно», не требуемаго текстомъ (כְּ), и совершенно не нужнаго по содержанію; ближе къ подлиннику переводъ: подобно груди возношенія и правому бедру (שׁוֹק).

[3]) Riehm. Gesetzgeb. 42—46.

[4]) Hengst. Beitr. III, 405.

[5]) Ibid.

[6]) Таково объясненіе І. Д. Михаелиса (Mos. Recht. IV, § 193), которому слѣдовали Янъ, Бауеръ и др.

но произвольнымъ, другіе приходили къ мысли, что во Второзаконіи рѣчь обращена къ цѣлому народу, не исключая и священниковъ, къ которымъ и относятся собственно слова Второз. объ употребленіи первородныхъ на жертвенныя пиршества [1]). Иные старались объяснить законъ Числъ XVIII, 18 въ томъ смыслѣ, что здѣсь священнику предоставляются только грудь и правое бедро, а прочее мясо, какъ при обыкновенныхъ жертвахъ мира, назначается самому приносящему для жертвеннаго пира [2]). Послѣднее объясненіе, выработанное западными экзегетами, признающими Второзаконіе отдѣломъ древняго законодательства, состоитъ въ слѣдующемъ. Словами Второзаконія, говорятъ, внушается главнымъ образомъ то, что десятину, первенцевъ и т. п. нельзя употреблять въ пищу обыкновеннымъ образомъ, что нельзя ими распоряжаться по своему усмотрѣнію, какъ своею собственностью, именно—что съ ними нужно идти къ святилищу Іеговы; а что̀ изъ этихъ приносимыхъ Господу даровъ должно быть употребляемо священниками и — самими приносящими, въ по-

[1]) Таково мнѣніе Заальшутца (Mos. Recht. 125). Согласиться съ этимъ не позволяютъ слова Втор. XV, 19, гдѣ рѣчь ясно обращена къ земледѣльцу — хозяину скота, которому запрещается работать на первородномъ и стричь съ него шерсть.

[2]) Это объясненіе Генгстенберга (Beitr. III, 406), которому слѣдовали и другіе. Такое пониманіе словъ Числъ XVIII, 18 нельзя считать невозможнымъ; его допускаютъ сами по себѣ слова: *мясо же ихъ будетъ твоимъ, подобно груди возношенія и правому бедру;* эти слова можно понимать и такъ, что мясо первородныхъ въ такой же степени принадлежитъ священникамъ, какъ и въ жертвахъ мира, отъ которыхъ они получаютъ только грудь и бедро.—Но такое объясненіе является несогласнымъ съ общимъ содержаніемъ законовъ о первородныхъ, которыя должны принадлежать Іеговѣ (Исх. XIII, 11; XXII, 30) и отдаются Имъ священникамъ (Числъ XVIII, 12), съ лишеніемъ, конечно, самого приносящаго права пользоваться ими, почему выкупъ за первородныхъ изъ людей и изъ нежертвенныхъ животныхъ назначается священникамъ (—ст. 15); и такъ какъ первородные принадлежатъ всецѣло Іеговѣ по общему закону, то запрещается посвящать ихъ какимъ либо особымъ образомъ Господу (Лев. XXVII, 26). Въ виду этого представляется болѣе правильнымъ видѣть въ Числъ XVIII, 18 назначеніе священникамъ *всего* мяса первородныхъ, за исключеніемъ, разумѣется, частей, сожигаемыхъ на жертвенникѣ (ст. 17).

становленіи Второзаконія, касающемся нѣсколькихъ разнородныхъ предметовъ, не указывается особо, и это должно быть опредѣляемо на основаніи другихъ спеціальныхъ законовъ, и относительно первородныхъ,—нужно руководиться закономъ Числъ XVIII, 18; а этотъ законъ «не запрещаетъ священникамъ, которымъ назначено мясо первородныхъ, употреблять его и на жертвенный пиръ, на который могъ быть приглашаемъ и приноситель» [1]). Неудовлетворительность и этого послѣдняго соглашенія законовъ о первородныхъ замѣтно даетъ себя чувствовать: во Второзаконіи приносящій является не приглашоннымъ на чужой пиръ, устрояемый священниками, а хозяиномъ, который самъ приглашаетъ другихъ; во Второз. XV, 19. 20 повелѣвается каждому израильтянину не только являться съ первородными предъ лице Іеговы, но и съѣдать это ежегодно; если устроеніе жертвеннаго пира зависитъ отъ расположенія священника, которому законъ кн. Числъ не запрещаетъ только этого, въ такомъ случаѣ со стороны законодателя было бы лишнимъ дѣломъ обязывать каждаго устроять жертвенный пиръ изъ первородныхъ для себя, своего семейства и другихъ.

Такимъ образомъ всѣ явившіеся доселѣ опыты соглашенія законовъ о первородныхъ оказываются неудовлетворительными и тѣмъ самымъ убѣждаютъ въ томъ, что прямо соглашать эти законы невозможно, а необходимо признать одинъ законъ измѣненіемъ другаго. Такое измѣненіе составляютъ именно постановленія Второзаконія, въ которыхъ жертвы изъ первородныхъ разсматриваются дѣйствительно какъ *жертвы мира*, отъ которыхъ большая часть жертвеннаго мяса должна употребляться на пиръ для приносящаго. Подобное ограниченіе смысла прежняго закона сдѣлано во Второзаконіи, по всей вѣроятности, для того, чтобы облегчить для народа, живущаго уже не въ станѣ, а въ цѣлой странѣ, самое исполне-

---

[1]) Kurtz. Opfercultus, 387; подобно этому и Keil (оставившій теперь объясненіе Генгстенберга) въ Commentar, 11, 451.

ніе закона о первородныхъ, съ которыми нужно было отправляться каждогодно къ святилищу. Подъ вліяніемъ той же, вѣроятно, мысли измѣненъ во Второзаконіи и другой пунктъ закона о первородныхъ — именно — объ обыкновенномъ употребленіи въ пищу первородныхъ изъ чистыхъ животныхъ, но имѣющихъ какіе либо недостатки, препятствующіе приносить ихъ въ жертву (Второз. XV, 21. 22). И это есть также ограниченіе прежняго закона о посвященіи Іеговѣ всего первороднаго (Числъ XVIII, 15). Еще яснѣе указываетъ мысль—при этихъ измѣненіяхъ—говорящаго во Второзаконіи даваемое имъ разрѣшеніе продавать на мѣстѣ десятину и первородныхъ въ случаѣ отдаленности мѣста жительства отъ святилища Іеговы (Втор. XIV, 24—26), — разрѣшеніе, ограничивающее, конечно, безусловную для всякаго обязательность закона Левитъ XXVII, 30—33. Имѣя въ виду жизнь народа въ цѣлой странѣ и желая расположить его къ участію въ общественномъ богослуженіи и облегчить, по возможности, для него путешествія къ святилищу, законодатель во Второзаконіи приспособляетъ существующіе законы къ положенію народа, которое легко было понять всякому и до настоящаго поселенія въ Ханаанѣ. Чрезъ это измѣненіе прежнихъ законовъ священники лишаются, конечно, нѣкоторой части своихъ доходовъ; но въ вознагражденіе, вѣроятно, за это, равно какъ и потерю дохода отъ отмѣны закона Лев. XVII, 1—7, священникамъ назначается отъ воловъ и овецъ, закалаемыхъ для обыкновеннаго употребленія, плечо, челюсти и желудокъ, равно какъ и начатки шерсти (XVIII, 4), сверхъ начатковъ, назначенныхъ въ среднихъ отдѣлахъ Пятокнижія.

А если постановленія Второзаконія о первородныхъ составляютъ дѣйствительно измѣненіе прежнихъ законовъ, что̀ утверждаютъ и изслѣдователи критическаго направленія, то вопросъ о первородныхъ, слѣдовательно, сводится къ тому, когда произведено это измѣненіе, или — какому времени, древнѣйшему или позднѣйшему, съ бо̀льшею вѣроятностію можно приписать это. Фактическихъ данныхъ для рѣшенія

этого нѣтъ; ветхозавѣтная письменность ничего не говоритъ о первородныхъ до временъ Нееміи (кн. Неем. X, 36); остаются слѣдовательно одни соображенія. Обыкновенно, измѣненіе какого либо закона бываетъ отдалено значительнымъ промежуткомъ времени отъ первоначальнаго его изданія. Но должно ли имѣть это соображеніе полное свое значеніе при обсужденіи законовъ торы? «Въ самомъ дѣлѣ», скажемъ словами Клейнерта, «что священники добровольно отказались отъ священныхъ правъ, которыми они уже пользовались, или что нашолся у израильтянъ какой либо царь или пророкъ, который осмѣлился, во имя Божіе, измѣнить этотъ законъ и тому, что по закону слѣдовало священникамъ, далъ другое назначеніе, и затѣмъ—такую насильственную мѣру внесъ въ книгу законовъ Моисея, это немыслимо не только съ точки зрѣнія вонфенбюттельскихъ фрагментовъ, по которой всѣ жрецы eo ipso люди своекорыстные, но и по простому здравому смыслу, который не можетъ считать грѣхомъ защиту законныхъ правъ и собственности. Въ обыкновенныхъ человѣческихъ отношеніяхъ подобная защита считается даже обязанностію»[1]). Словомъ—при отнесеніи постановленій Второза-

---

[1]) Kleinert. Deuteron. 77. Въ виду высказаннаго соображенія Клейнертъ находитъ опять болѣе естественнымъ, что именно постановленіе Второзаконія о первородныхъ было измѣнено въ послѣдствіи въ смыслѣ законовъ Левитъ и Числъ, для того, чтобы облегчить бѣдственное положеніе священниковъ, въ пользу которыхъ народъ отказался отъ права употреблять первородныхъ на жертвенные пиры. Древнѣйшими законами въ данномъ случаѣ названный изслѣдователь признаетъ Исх. XIII; XXII; XXXIV; самыми поздними—Числъ XVIII и Лев. XXVII. Сравненіе этихъ законовъ между собою показываетъ однако тѣснѣйшую ихъ связь: въ тѣхъ и другихъ законахъ все первородное разсматривается, какъ исключительно принадлежащее Іеговѣ, и все различіе между ними состоитъ только въ томъ, что въ законахъ Левитъ и Числъ, какъ изданныхъ послѣ установленія священства, первородныя отдаются священникамъ, на что не указываютъ, понятно, законы Исходъ. Въ виду этихъ же, думается, интересовъ священства, законъ Исходъ XIII, 13, повелѣвающій первороднаго изъ ословъ замѣнять ягненкомъ или убивать (въ Синодскомъ пер., согласно съ славян. библ., еврейское וַעֲרַפְתּוֹ переведено: *выкупи*; въ такомъ смыслѣ не понимается однако это выраженіе и нѣкоторыми нашими гебраистами; см. напр. перев. Павскаго:

конія о первородныхъ къ позднѣйшимъ временамъ возникаютъ тѣже недоумѣнія, какія вызываются теоріями критиковъ относительно законовъ о десятинѣ. Если и представляютъ «не невозможнымъ то, чтобы какой либо пророческій законодатель пожертвовалъ этимъ правомъ жречества въ виду высшихъ религіозныхъ интересовъ», если находятъ даже не особенно труднымъ—«отмѣнить привиллегію, остававшуюся мертвою буквою» [1]), то при этомъ берутъ во вниманіе одну только сторону дѣла, именно—возможность со стороны позднѣйшаго законодателя рѣшиться на подобную мѣру, но забываютъ о препятствіяхъ со стороны многочисленнаго жречества къ признанію обязательности новаго закона, къ введенію его въ практику и внесенію въ тору. Книга закона находилась въ рукахъ священства, которое имѣло и право и возможность не вносить въ тору постановленія, несогласнаго съ древнимъ законодательствомъ. Иное дѣло, если представлять это измѣненіе закона о первородныхъ совершившимся въ эпоху же древняго законодательства; всѣ затрудненія и къ изданію новаго закона и къ примѣненію его теряютъ въ такомъ случаѣ свое значеніе, такъ какъ въ это время является дѣйствующимъ одинъ и тотъ же законодательный авторитетъ, да и самый законъ не пріобрѣлъ еще отъ времени значенія вѣковаго права. Во всякомъ случаѣ «свободное отношеніе» [2]) къ прежнимъ законамъ, какимъ отличается дѣйствительно говорящій во Второзаконіи, гораздо понятнѣе у древняго законодателя, чѣмъ у позднѣйшаго. Вотъ почему и въ словахъ Второзаконія о первородныхъ нельзя на самомъ дѣлѣ видѣть дѣйствительнаго признака позднѣйшихъ историческихъ обстоятельствъ.

Ѳ. Елеонскій.

если не выкупишь, убей его; и въ Синод. перев. это выраженіе понято въ другихъ случаяхъ въ значеніи «убивать», напр. во Втор. XXI, 4), измѣненъ въ Числ. XVIII, 15. 16 въ томъ смыслѣ, что всѣ первородныя изъ нечистыхъ животныхъ должны быть выкупаемы.

[1]) Riehm въ рецензіи на Deuteron. Kleinert's въ St. u. Krit. 1873. 1. 179.

[2]) Такъ характеризуетъ, между прочимъ, Riehm въ St. u. Krit. 1873. 1. 179.

ИТАЛІЙСКІЙ ПЕРЕВОДЪ

(Versio Itala) [1].

«Когда, гдѣ и кѣмъ сдѣланъ былъ первый переводъ Новаго Завѣта на латинскій языкъ»?

Отвѣтовъ на эти вопросы тщательно доискивались критики-изслѣдователи христіанской древности. На первый изъ нихъ можно дать только приблизительный отвѣтъ: спустя немного времени послѣ перваго введенія христіанства въ западномъ мірѣ. Римская церковь,—единственная церковь въ предѣлахъ Италіи, о состояніи которой въ апостольскій вѣкъ мы имѣемъ точныя свѣдѣнія, — какъ мы съ основаніемъ можемъ предположить, не имѣла нужды въ переводѣ Евангелія на латинскій языкъ, если даже таковой переводъ и существовалъ, такъ какъ члены ея могли понимать греческій языкъ. Имена членовъ римской церкви, которыхъ привѣтствовалъ ап. Павелъ (Рим. XVI),

---

[1]) Полныя заглавія сочиненій, на которыя будутъ дѣлаться въ статьѣ ссылки, суть слѣдующія:

1) Evangeliarium Quadruplex Latinae Versionis Antiqnae sev veteris Italicae nunc primum in lucem editum ex Codicibus MSS, aureis, argenteis, aliisque plusquam millenariae antiquitatis, a Iosepho Blanchino Veronensi. Romae. 1749.

2) Novum Testamentum Graece, ad antiquos Testes recensuit Constantinus Tischendorf, Theol. D. et Prof. Editio Lipsiensis Secunda. 1839.

3) Essays on various subjects. By his Eminence Cardinal Wiseman. Three Volumes. 1853.

4) The Vulgate (latin versions of the Bible). Article in D. Wm. Smith's Dictionary of the Bible. By the Rev. Brooke Foss Westcott, M. A.

частью греческія, частью латинскія. И вообще Евангеліе распространялось не посредствомъ книгъ, а живымъ голосомъ апостоловъ.

На второй вопросъ можно дать лишь сомнительный отвѣтъ. Греческій языкъ былъ очень распространенъ въ южной Италіи. Это была Major Graecia—*Великая Греція* [1]). Памятники Помпеи показываютъ, что латинскій языкъ тамъ употреблялся лишь столько же, сколько и оскскій; но слѣдовъ христіанства въ Помпеѣ нѣтъ, хотя апостолъ нашолъ братьевъ въ Путеолахъ (Дѣян. XXVIII, 14). Господство греческихъ обычаевъ и греческой роскоши было обыкновеннымъ предметомъ негодованія и обличеній римскаго сатирика: «Я не могу, квириты, выносить греческаго города» [2]). Знаніе греческаго языка было признакомъ хорошаго воспитанія [3]). Квинтиліанъ совѣтуетъ въ грамматическомъ образованіи давать преимущество греческому языку предъ латинскимъ [4]). Христіане не были впрочемъ учоною общиной, но и не принадлежали къ римской черни, къ faex Romuli. Ихъ занятія и положеніе заставляли ихъ однако достаточно знакомиться съ греческимъ языкомъ для религіозныхъ цѣлей. И такое положеніе дѣлъ продолжалось долго. Первыя увѣщательныя и апологетическія произведенія христіанской церкви были написаны на греческомъ языкѣ [5]). Поэтому мы съ вѣроятностію можемъ заключить, что латинскій переводъ Новаго Завѣта явился не въ южной Италіи, не въ самомъ Римѣ, и не гдѣ нибудь вообще въ Regio urbicaria.

Болѣе вѣроятное предположеніе клонится на сторону Африки, т. е. римской провинціи, носившей это имя, которую послѣ основанія имперіи долгое время не возмущали

---

[1]) «Itala nam tellus Graecia Major erat». Ovid., Fasti; iv. XXXI. 7.

[2]) Ювеналъ, III. 61. «Non possum ferre Quirites Graecam urbem».

[3]) Martial, XIV. 58: «Rusticus es; nescis quid Graeco nomine dicar».

[4]) Inst. Orator. I. 4.

[5]) Milman's—History of latin christianity; Vol. 11. p. 28; Wiseman's—Essays, vol. I. p. 41.

гражданскія войны, опустошавшія Италію начиная отъ смерти Нерона до восшествія на престолъ Веспасіана. Въ этихъ мирныхъ и плодородныхъ долинахъ христіанство рано пустило корни; и латинскій языкъ, не встрѣчая сильнаго соперника въ греческомъ, а тѣмъ болѣе въ древнемъ пуническомъ, сдѣлался здѣсь органомъ новой религіи. Тертуліанъ, Кипріанъ и Августинъ пользовались имъ для защиты и распространенія Евангелія. Ихъ ссылки на св. Писаніе заставляютъ предполагать, что какъ друзья, такъ и враги христіанства имѣли подъ руками средство удостовѣриться въ правильности ихъ латинскихъ цитатъ. Апологія Тертуліана была обращена къ Септимію Северу и его сыну Антонину (Каракаллѣ) и слѣд. была написана между 193 и 211 гг. по Р. Х. Въ это время по всѣмъ вѣроятіямъ былъ уже въ Африкѣ если не авторизованный, то все же общепринятый латинскій переводъ св. Писанія. А такъ какъ его полемическія сочиненія обращены ко всѣмъ христіанамъ вообще, то значитъ было уже такое общее мѣрило, по которому можно было судить о правильности ссылокъ на св. Писаніе и за предѣлами африканской провинціи. Поэтому же вѣроятно, что въ это время не могло быть такого различія между африканскимъ и италійскимъ переводомъ, какое возникло послѣ,—по крайней мѣрѣ не было такого различія между ними, какое было между ними и вульгатой Іеронима. Д-ръ Виземанъ въ сочиненіи, заглавіе котораго указано выше, доказываетъ, что interpretari и vertere не всегда означаютъ переводить, но *исправлять*, и что Іеронимъ имѣлъ въ виду только сравненіе двухъ кодексовъ, африканскаго и италіанскаго. Этимъ Виземанъ объясняетъ отсутствіе въ сочиненіяхъ Августина ссылокъ на 1 Іоан. 7 стихъ, который, по его мнѣнію, былъ рано затерянъ въ кодексахъ италійскихъ, употреблявшихся Августиномъ, но сохранился въ африканскомъ. Мѣста, на которыя онъ ссылается для того, чтобы придать глаголамъ interpretari и vertere смыслъ *исправленія* намъ кажутся неудовлетворительными. Августинъ пишетъ къ Іерониму: «Gratias Deo agimus quod Evangelium ex

Graeco interpretatus es». «Но Іеронимъ,—говоритъ Виземанъ,— никогда не переводилъ Новаго Завѣта, а только исправилъ его». Но какъ же онъ исправилъ его?—очевидно, сдѣлалъ болѣе правильный переводъ его.

На вопросъ: «кѣмъ сдѣланъ переводъ»? нельзя дать опредѣленнаго отвѣта. «Имя переводчиковъ—легіонъ». Сообразно часто приводимому мѣсту изъ Августина: «тѣхъ, которые переводили св. Писаніе съ еврейскаго на греческій языкъ, можно пересчитать, но этого нельзя сдѣлать съ латинскими переводчиками; съ самыхъ раннихъ временъ вѣры (христіанской), какъ только греческій манускриптъ попадалъ въ руки какого либо человѣка, который хоть сколько нибудь владѣлъ обоими языками (aliquantulum facultatis), то онъ рѣшался переводить его; однако же, если читатели такихъ переводовъ не небрежны, то таковые переводы скорѣе полезны, чѣмъ вредны» [1]). Далѣе Августинъ приводитъ мѣста, гдѣ ошибка одного перевода была исправлена посредствомъ сравненія съ другимъ,—заимствуя свои примѣры изъ Ветхаго Завѣта. Такое сравненіе, по его мнѣнію, можетъ служить къ усовершенствованію языка, такъ какъ варваризмъ или солецизмъ одного переводчика можетъ быть исправленъ при помощи другаго. Въ то же самое время онъ замѣчаетъ, что привычка къ грубому переводу можетъ быть причиною предпочтенія его предъ классическимъ. Затѣмъ онъ продолжаетъ: «сравненіе и повѣрка большаго числа переводовъ приноситъ большую пользу, если только текстъ не подвергается намѣренной порчѣ (modo absit falsitas). При исправленіи манускриптовъ тѣ, которые хотятъ знать божественное писаніе, должны прежде всего обладать умѣньемъ предпочитать исправленные тексты неисправленнымъ, получившимъ свое начало въ какомъ нибудь одномъ переводѣ. Но и между самими переводами *италійскій* (Itala) нужно предпочитать остальнымъ; потому что онъ при ясномъ выраженіи мысли ближе и точнѣе другихъ

[1]) De doctrina christiana, II, 11.

переводитъ слова подлинника» [1]). Связь этихъ словъ съ предъидущими очевидна. Августинъ говоритъ вообще о достойныхъ и недостойныхъ довѣрія переводахъ. Что же можетъ быть естественнѣе того, что онъ признавалъ преимущественно достовѣрнымъ тотъ переводъ, который вмѣстѣ и вѣренъ подлиннику и понятенъ?

Правильность чтенія этого мѣста изъ Августина, однакожъ, была подвергнута сомнѣнію, и при томъ высокимъ авторитетомъ. Бентли, профессоръ кембриджскаго университета, намѣревался сдѣлать критическое изданіе Новаго Завѣта, причомъ онъ хотѣлъ сличить манускрипты до-іеронимовскаго перевода, хранившіеся въ рукахъ бенедиктинцевъ аббатства Сенъ-Жермена де-Пре и въ послѣдствіи опубликованные Сабатьеромъ. Относительно правильности текста Августина Бентли сдѣлалъ предположеніе, что нужно читать: «Illa caeteris praeferatur» вмѣсто Itala. Но, какъ замѣтилъ епископъ Маршъ въ своихъ примѣчаніяхъ къ Михаелису [2]), принявъ предположеніе Бентли, нужно еще замѣнить nam словомъ quae, чтобы придать этому мѣсту какой либо смыслъ. Такое добавочное измѣненіе онъ справедливо считаетъ ничѣмъ неоправдываемою вольностію относительно текста. Онъ по видимому склоняется на сторону архіепископа Поттера, что первоначальное чтеніе было: «Usitata caeteris praeferatur nam est» и пр. Очевидно, впрочемъ, онъ не удовлетворялся ни тѣмъ, ни другимъ предположеніемъ. Новое чтеніе Бентли кажется было сообщено д-ру Ляряднеру и заслужило его одобреніе [3]); оно не было отвергнуто или было принято и послѣдующими писателями, какъ Рангемомъ (Wrangham) въ его изданіи «Prolegomena» Вальтона, и Лахманомъ въ его «Предисловіи» къ Новому Завѣту. Къ его принятію

---

[1]) In ipsis autem interpretationibus Itala caeteris praeferatur, nam est verbarum tenacior cum perspecuitate sententiae. (De doctrina christiana, lib. II. c. 15).

[2]) Vol. 11. p. II page 621.

[3]) Works, Kappis's edition Vol. V p. 116. s. v. Augustine.

склонялся и Мильманъ [1]). Тишендорфъ и Весткотъ напротивъ отвергли его, такъ что чтеніе Itala мы можемъ считать безспорнымъ по сужденію этихъ знаменитыхъ учоныхъ. Въ самомъ дѣлѣ указаніе, «что тотъ переводъ нужно предпочитать, который ближе держится словъ оригинала и яснѣе выражаетъ мысль», не могло имѣть большаго практическаго значенія. Тѣ лица, для которыхъ писалъ Августинъ, очевидно, нуждались въ прямомъ указаніи на какой нибудь извѣстный переводъ, который бы имѣлъ описываемыя имъ качества. И Itala должно быть названіемъ опредѣленнаго перевода, который онъ ставитъ выше всѣхъ; оно должно быть также названіемъ мѣстности, указывающимъ на страну, въ которой переводъ получилъ начало или по преимуществу употреблялся,—а вѣроятнѣе всего и по тому и по другому. Оно должно было также быть извѣстнымъ вообще христіанскому міру, потому что Августинъ обращаетъ свои наставленія ко «всѣмъ, желающимъ изучать Св. Писаніе» (Prologus—въ началѣ). Itala составляетъ полное заглавіе; vetus было прибавлено критиками позднѣйшаго времени. На это возражали, что Itala есть поэтическое слово и не могло быть употреблено въ прозѣ. Но Itala versio — такое же вполнѣ латинское выраженіе, какъ Itala tellus — Овидія, и при томъ употребленіе поэтическихъ словъ составляетъ одинъ изъ признаковъ упадка классической чистоты [2]). Михаелисъ справедливо осуждаетъ тѣхъ, которые даютъ это названіе каждому латинскому переводу, существовавшему прежде Вульгаты Іеронима [3]). Опубликованіе блестящаго труда Бланхини въ 1749 г. открыло путь къ болѣе опредѣленному и разборчивому употребленію названія Itala. За исключеніемъ корбейскаго кодекса (codex Corbeiensis), который можно причислить къ кодексамъ сѣверной Италіи, всѣ манускрипты, древность и изящество которыхъ онъ справедливо всохваля-

---

[1]) Latin Christianity, I. p. 29.
[2]) Wiseman's—Essays, Vol. I p. 56.
[3]) Introductio. Vol. II. p. 113.

етъ, явились на свѣтъ въ одной странѣ, — странѣ, которая простирается отъ подошвъ Альпъ до р. По, и отъ вершины Адріатическаго моря до предѣловъ Франціи. Въ Верчелли (Vercelli), римской муниципіи—на берегахъ Сезіи (Sesia)—въ Пьемонтѣ, есть очень замѣчательный манускриптъ Itala, который послужилъ основою изданія Бланхини и имѣетъ всѣ характеристическія черты, указанныя на его заглавномъ листѣ:—пурпуромъ окрашенный пергаментъ, золотыя и серебряныя буквы, древность превышающую тысячу лѣтъ. И дѣйствительно этотъ манускриптъ есть блестящій памятникъ каллиграфіи, по всей вѣроятности, четвертаго вѣка. Церковное преданіе приписываетъ его не только вѣку, но и рукѣ епископа верчеллійскаго Евсевія, жившаго въ этомъ вѣкѣ, ревностнаго приверженца св. Аѳанасія и страдальца за никейскую вѣру. Онъ очевидно былъ человѣкъ учоный, такъ какъ онъ перевелъ толкованія Евсевія Кесарійскаго съ греческаго языка [1]), и принималъ участіе въ разсужденіяхъ соборовъ, на которыхъ пренія велись по гречески. Іеронимъ осмѣиваетъ неразуміе тѣхъ, которые придаютъ чрезмѣрную цѣну манускриптамъ за ихъ каллиграфію. «Пусть кто хочетъ имѣетъ не кодексы, а скорѣе тяжести на пурпуровыхъ листахъ пергамента, написанныя золотомъ или серебромъ, или, какъ говорятъ, унціальными (т. е. величиною въ дюймъ) буквами; только пусть дозволятъ и мнѣ пользоваться моими бѣдными тетрадями и нестолько красивыми, сколько исправными, кодексами» [2]). Его слова буквально примѣнимы къ теперешнему виду Верчелійскаго кодекса, который вѣситъ четырнадцать фун-

---

[1]) Іеронимъ, Catal. Script. Eccles. oper. I. 374.

[2]) Praef. ad Librum Iob. Op. III, 37. «Habeant qui volunt, vel in membranis purpureis, auro argentove descriptos, vel uncialibus ut ajunt literis, onera magis exarata quam codices, dummodo mihi meisque permittant pauperes habere schedulas et non tam pulchros codices, quam emendatos». «Emendati» означаетъ «правильный», но не всегда то, что переносило исправленіе. «Emendata oratio» (Quint. inst. Orat. 1. 5) означаетъ правильную рѣчь. Слова Іеронима ни какъ не указываютъ на формальное сравненіе и пересмотръ текстовъ.

товъ, впрочемъ благодаря серебряному окладу, сдѣланному для него ломбардскимъ королемъ Беренгаріемъ, когда кодексъ уже обветшалъ отъ времени. Разумѣется, Іеронимъ имѣлъ полное право предпочитать правильную копію на простой бумагѣ неправильной на пурпуровомъ пергаментѣ и съ золотыми буквами. Но во всякомъ случаѣ цѣнность есть доказательство уваженія къ кодексу, если не критической его оцѣнки; и съ вѣроятностію можно предположить, что если онъ и не написанъ рукою Евсевія или во время его епископства, то во всякомъ случаѣ даритель его не былъ невнимателенъ и къ правильности своего блестящаго подарка. Его древность (онъ уже былъ древенъ во времена Беренгарія I, въ 888 г. [1]) много прибавляетъ къ его критической цѣнности. Кодексъ Веронскій (codex Veronensis) своимъ заглавіемъ указываетъ намъ на одну изъ самыхъ древнихъ и самыхъ цвѣтущихъ римскихъ колоній въ сѣверной Италіи.

Заглавіе слѣдующаго изъ манускриптовъ Бланхини, *Корбейскій* (Corbeiensis) переноситъ насъ изъ сѣверной Италіи въ знаменитый Корбейскій монастырь, вблизи Амьена. Отсюда произошли нѣкоторыя изъ особенно выдающихся личностей среднихъ вѣковъ: Ансхарій, апостолъ Скандинавіи и сѣверной Германіи; Пасхавій Радбертъ, знаменитый поборникъ догмата о пресуществленіи; Ратрамнъ, его противникъ, который стоялъ за символическое присутствіе тѣла и крови Христовой противъ дѣйствительнаго; и Вала, котораго связь съ сѣверной Италіей можетъ указывать тотъ путь, какимъ манускриптъ versio Itala дошолъ до Корбейскаго монастыря. Вала былъ человѣкъ знатнаго, даже царскаго рода; но, будучи замѣшанъ въ распри между преемниками Карла Великаго, онъ ушолъ за Альпы и нашолъ убѣжище въ монастырѣ Боббіо

---

[1]) Согласно надписи на немъ:

Praesul hic Evsebius scriprit, solvitque vetustas.
Rex Berengarius sed reparavit idem,
Argento postquam fulvo decompsit et auro.

(на берегахъ р. Требіо), прославившемся въ исторіи возрожденія наукъ манускриптами латинскихъ авторовъ, хранившихся въ его библіотекѣ. Ими онъ былъ обязанъ Валѣ, своему аббату, который для этой цѣли воспользовался благосклонностію къ себѣ Лотаря, короля Италіи. Въ 835 г. онъ былъ посломъ при дворѣ Людовика Благочестиваго по дѣлу примиренія между нимъ и Лотаремъ. Не вѣроятно ли предположеніе, что онъ тогда посѣтилъ свое корбейское аббатство и подарилъ ему одинъ или нѣсколько манускриптовъ Versio Itala? Когда Мабильонъ посѣщалъ Корбейскій монастырь [1]), его библіотека была еще богата манускриптами; но многіе изъ нихъ были уже отправлены въ аббатство Сенъ-Жермена въ Парижѣ, и въ спискахъ Itala мы находимъ нѣсколько манускриптовъ съ названіемъ «Sangermanensis». Корбей на р. Веверѣ былъ лишь колоніею Корбейскаго монастыря въ Пикардіи, и имѣлъ также хорошую библіотеку. Во время германскихъ религіозныхъ войнъ онъ былъ ограбленъ ганноверскими войсками и книги были отправлены въ Вольфенбюттельскую библіотеку. Здѣсь найденъ одинъ фрагментъ, который съ названіемъ Guelpherbytanus является въ критическомъ спискѣ Versio Itala [2]). И въ другихъ библіотекахъ есть манускрипты этого перевода, о которыхъ извѣстно, что они перешли изъ аббатства Боббіо, одинъ въ Туринѣ, два въ Вѣнѣ [3]). Вообще, манускрипты Itala носятъ признаки глубокой древности — четвертаго и пятаго столѣтія, и многіе изъ нихъ на пурпуровомъ пергаментѣ и имѣютъ золотыя и серебряныя литеры. Бланхини пользовался манускриптами Itala изъ библіотекъ аббатствъ Бриксіи (теперь Бресчія) и Фореіоліи (нынѣ Фріули), въ той же подъ-альпинской странѣ. Но эти манускрипты принадлежатъ къ позднѣйшему времени, чѣмъ остальные, и носятъ признаки болѣе поздняго происхожденія, чѣмъ Вульгата [4]).

---

[1]) Voyage Literaire, II. 170.

[2]) Tischendorf. Proleg. pp. LXXXIV, LXXXV.

[3]) Ibid.

[4]) Michaelis, Introductio, II. p. 109.

Можно думать, что еще нѣсколько другихъ манускриптовъ Versio Itala были написаны въ сѣверной Италіи, хотя они и найдены за ея предѣлами. Колюмбанъ, монахъ Бангорскаго монастыря въ Ирландіи, посѣтилъ Францію, и послѣ временнаго пребыванія въ Люксейлѣ (Luxeuil, Luxovium) въ Бургундіи, основалъ тамъ монастырь, въ которомъ ввелъ строгую дисциплину ирландскихъ монастырей. Навлекши на себя немилость Брунегинды отказомъ дать благословеніе незаконнымъ дѣтямъ ея внука, онъ удалился изъ Франціи и послѣ временнаго пребыванія на берегахъ Констанцкаго озера ушолъ за Альпы и остановился въ Баббіо въ 612 г. по Р. Х. Здѣсь, какъ мы знаемъ изъ его біографіи [1]), его посѣтилъ Эвстатій, аббатъ Люксейля. Не вѣроятно ли будетъ предположеніе, что, если монахи Люксейля не имѣли прежде копіи по крайней мѣрѣ части латинской Библіи, то онъ сдѣлалъ имъ этотъ даръ? А такою латинской Библіей была въ то время до-іеронимовская. Потому-то «Lectionarium Luxoviense» и является въ изданіи Сабатьера. Сенъ-Галь, основатель аббатства въ Швейцаріи, носящаго его имя, былъ ученикомъ и сопутникомъ Колюмбана. Здѣсь найденъ былъ греко-латинскій манускриптъ (Sangallensis), въ которомъ латинская часть кажется не имѣетъ до-іеронимовскаго характера. Впрочемъ въ немъ есть отрывки евангелій Матѳея и Марка, которые Тишендорфъ считаетъ принадлежащими къ Itala [2]).

Эти прямыя и косвенныя доказательства употребленія доіерономовскаго перевода преимущественно въ сѣверной Италіи достаточно оправдываютъ чтеніе Itala. Но есть еще одинъ подтверждающій это фактъ, который, сколько знаемъ, не былъ выставленъ ни кѣмъ на видъ при разсужденіяхъ объ означенномъ мѣстѣ Августина. Именно: въ его время и много раньше, страна, въ которой найдены копіи Itala или изъ которой вѣроятно онѣ истекали, получила специальное назва-

[1]) Dantier Monastéres Benedictins d' Italiie ch. III, u. s. ch. III.

[2]) Prolegomena p. LXXXV.

ніе Italia, и этимъ отличалась, какъ отъ южной, такъ и отъ центральной части полуострова. Это было замѣчено двумя знаменитыми итальянскими антикваріями, Маффеемъ и Муратори, но кажется ускользнуло отъ вниманія тѣхъ, которые занимались вопросомъ о Versio Itala.

Что касается до того, какъ названіе Италіи, сначала обнимавшее всю страну, потомъ ограничилось именно этой частью Италіи, это можно съ точностію прослѣдить въ римской исторіи. Самое раннее населеніе этой части полуострова было галльское; это была Галлія цизальпинская (Gallia Cisalpina), когда ее назначили провинціей для Цезаря. Ея плодородіе и разнообразныя красоты привлекали римлянъ. Катуллъ и Виргилій были родомъ изъ нея [1]); Тацитъ и Плиній говорятъ о ней съ удивленіемъ. Древнее гальское населеніе постепенно отступало предъ латинскими переселенцами, и сначала эта страна получила названіе Италіи Транспаданской (Italia Transpadana) [2]), а наконецъ и просто Италіи. Въ концѣ третьяго столѣтія, при Діоклетіанѣ и Константинѣ, это исключительное употребленіе названія прочно установилось. Частые набѣги варварскихъ народовъ чрезъ альпійскіе проходы заставляли императоровъ въ третьемъ столѣтіи часто находиться въ этихъ провинціяхъ, находящихся у Альпъ, что возвышало важность этихъ провинцій въ политической системѣ Италіи, способствуя такимъ образомъ къ ограниченію этого названія. Вопискъ [3]) говоритъ о потомкахъ Проба, послѣ его убіенія солдатами: «или избѣгая ненависти, или изъ страха они оставили римскую страну и поселились въ Италіи около Вероны, Бенака и Ларія и нашли въ этихъ странахъ второе отечество». Муратори комментируя мѣсто въ Translatio corporis S. Geminiani, въ которомъ писатель говоритъ о предсказаніи

---

[1]) «Mantua Virgilio, gaudet Verona». Catullo (Ovid).

[2]) Corrector Italiae Transpadanae. Orelli, 1171. Корректоры были особые довѣренные императора, посылавшіеся имъ въ провинціи, чтобы или раздѣлять тамъ управленіе вмѣстѣ съ обычными правителями, или чтобы смѣнять и замѣнять ихъ.

[3]) ... vel odio invidiae, vel timore Romanam (sc. regionem) refugerunt et in

святыхъ, что «sedem Apostolicam hoc in anno venturam esse in Italiam», замѣчаетъ: [1]) «Я прошу тебя замѣтить, что онъ сказалъ: апостольскій престолъ въ этомъ году явится въ Италіи, какъ бы въ томъ смыслѣ, что римскій первосвященникъ возвратится изъ Галліи, куда въ 1106 г. дѣйствительно отправился Пасхалій II. Впрочемъ онъ разумѣлъ здѣсь Италію въ томъ смыслѣ, въ какомъ послѣ Августа и Константина Великаго писатели называли Италіею ту ея часть, которая нынѣ обозначается именемъ Лонгобардіи, которая не заходила за ломбардскіе предѣлы и строго отличалась отъ города и подгородныхъ странъ». Пасхалій II былъ во Франціи для того, чтобы испросить помощь короля противъ императора Германіи, который угрожалъ захватить всю Ломбардію. Его возвращенія въ Римъ ожидали, кажется, въ 1106 г., въ силу какого-то предсказанія, что онъ долженъ возвратиться въ Италію, но онъ не пошолъ далѣе Ломбардіи и воротился во Францію, гдѣ предсѣдательствовалъ на соборѣ въ Труа въ 1107 г. Въ капитуляріѣ Карла Великаго мы читаемъ слова: «Italia quae et Lombardia dicitur» [2]). Доказательства, представляемыя церковными документами имѣютъ еще бо́льшую силу, такъ какъ они современны Августину. На Арелатскомъ соборѣ (314 г.) итальянскіе епископы и діаконы перечисляютъ свои провинціи въ слѣдующемъ порядкѣ: Сицилія, Кампанія, Апулія, Далмація, ab urbe Roma, Merocles, de civitate Mediolanensi provincia Italiae [3]). Въ одномъ посланіи къ императору Θеодосію [4]), содержащемъ просьбу собрать соборъ въ

Italia circa Veronam ac Benacum et Larium, atque in his regionibus larem locaverunt». (Probus Imp. c. 23).

[1]) «Animadvertas velim ab eo «sedem» etc., ita dictum esse, quasi Pontifex Romanus ex Galliis reversurum, quo revera anno 1106, Paschalis II progressus est. Verum Italiam non alio sensu hic memoravit, quam quo post Augustum et Constantinum Magnum scriptores consueverut eam appellare Italiae partem, quae nunc fere comprehenditur appellatione Langobardiae, sed non latius excurrebat, et certe ab urbe et suburbicariis regionibus distinguebatur».

[2]) Muratori, Rer. Ital. II. p. 115.

[3]) Labbe, I. 1430.

Римѣ для рѣшенія вопроса о сомнительномъ избраніи Нектарія на архіепископство въ Константинополѣ, подписавшіеся называютъ себя: «Ambrosius et caeteri episcopi Italiae» [1]). Что названіе Италіи здѣсь употреблено въ ограниченномъ смыслѣ, это очевидно, потому что вслѣдъ за этимъ стоитъ: «Romanae ecclesiae antistites, finitimorum et Italorum episcopi». На Никейскомъ соборѣ Евсевій подписывается «Ἰταλίας μητροπολίτης», что уже ни въ какомъ случаѣ нельзя принять въ смыслѣ всего полуострова, включая и Римъ [2]).

Всѣ приведенныя соображенія, кажется, достаточно доказываютъ, что во время Августина названіе Italia употреблялось въ ограниченномъ смыслѣ для обозначенія провинцій, лежащихъ между Альпами и р. По. И никто лучше Августина незналъ этого. Оставивъ Карѳагенъ, гдѣ онъ былъ учителемъ риторики (вліяніе этой профессіи сильно замѣтно въ его сочиненіяхъ), онъ пришолъ въ Римъ и былъ назначенъ учителемъ на тотъ же предметъ въ Миланъ. Въ Африкѣ онъ былъ манихеемъ, но безъ сомнѣнія былъ знакомъ съ христіанскими писаніями [3]). Въ Миланѣ краснорѣчіе Амвросія убѣдило его сдѣлаться православнымъ христіаниномъ. Онъ оставилъ преподаваніе риторики и посвятилъ себя прилежному изученію св. Писанія,—занятію, каковое и продолжалъ до конца жизни. Около трехъ или четырехъ лѣтъ онъ пробылъ въ сѣверной Италіи, и хотя онъ давно уже оставилъ Миланъ, когда писалъ свой трактатъ «De Doctrina Christiana», все-таки онъ могъ взять съ собой съ мѣста своего обращенія экземпляръ св. Писанія въ латинскомъ переводѣ, употреблявшемся въ Ломбардіи. Поэтому весьма мало основанія сомнѣваться въ правильности чтенія Itala, точно также какъ и въ способности Августина составить мнѣніе объ относительномъ достоинствѣ италійскаго перевода [4]). Онъ не назвалъ его Italica, потому что это слово обозначало бы всю Италію.

1) Labbe, II, 108; см. Gibbon. v. 30.

2) Labbe, II, 94. II 29.

3) Beausobre, Hist. du Manicheisme. 1 p. 291.

4) «De Doctrina» не все было написано сразу. Первое изданіе заключало въ себѣ

Въ новѣйшихъ критическихъ трудахъ Versio Itala отличаютъ не только отъ Вульгаты, но и отъ африканскаго перевода, который считается болѣе древнимъ. По мнѣнію Гюга, Тишендорфа и Виземана, Августинъ говоря о «codices emendati» имѣетъ въ виду копіи, взятыя африканскими епископами въ Италію и тамъ исправленныя по греческому тексту; а подъ «non emendati» разумѣетъ кодексы, сохранявшіе въ неисправленномъ видѣ африканскій переводъ. Мы уже замѣтили, что латинское «emendatus» не заключаетъ въ себѣ непремѣннаго понятія о формальномъ исправленіи и нѣтъ никакихъ извѣстій о такомъ исправленіи. Мы не можемъ обосновать существованіе Versio Africana на такихъ же доказательствахъ, какія есть у насъ для Versio Itala, и только можно предполагать, что когда отцы африканскіе писали свои творенія, то имѣли подъ руками переводъ, бывшій въ общемъ употребленіи, на который они могли дѣлать ссылки. Для этой цѣли вовсе не необходимо точное словесное соотвѣтствіе между переводами. Для тѣхъ нравственныхъ, обще-религіозныхъ и апологетическихъ цѣлей, для которыхъ писали африканскіе отцы, это и не требовалось. Тишендорфъ, усиливаясь различить между различными кодексами Itala чистый африканскій переводъ и смѣшанный, допускаетъ однако, что между ними нельзя провести рѣзкой разграничительной черты, что въ тѣхъ, которые онъ называетъ африканскими, есть примѣсь италіанскаго, и наоборотъ — въ италіанскихъ есть много африканскаго. Вообще задача различенія между ними не подаетъ большихъ надеждъ, и мы должны удовлетвориться общимъ названіемъ до-іеронимовскаго перевода.

Не надобно предполагать, что и манускрипты Itala, даже тѣ, сѣверно-итальянское происхожденіе которыхъ особенно ясно, представляютъ какой-либо однообразный текстъ. Еще менѣе можно искать такого однообразія во всѣхъ манускриптахъ

не далѣе III кн. с. 25. Въ своихъ Retractationibus lib. II c. 4. онъ сознается въ нѣкоторыхъ ошибкахъ перваго изданія.

италійскаго перевода, явившихся между IV и XI вв. Учоный каноникъ Весткоттъ въ своей прекрасной исчерпывающей предметъ статьѣ въ Smith's Dictionary (подъ словомъ Vulgate) представляетъ въ параллельныхъ столбцахъ одно мѣсто изъ манускриптовъ Itala въ противоположность съ Вульгатой (Марк. IX, 41—44). За исключеніемъ боббіанскаго кодекса они представляютъ только разности въ словахъ, но отнюдь не въ мысляхъ, такъ: abscide и amputa, exime и ejice, hostia, victima и sacrificium. Разности эти скорѣе суть слѣдствіе соединенія различныхъ независимыхъ переводовъ, о какихъ пишетъ Августинъ, чѣмъ разности въ текстѣ. Но взятые въ цѣломъ, четыре перевода, опубликованные Бланхини, имѣютъ вполнѣ признаки, приписанные Августиномъ Itala, именно вѣрность оригиналу и ясность языка. Въ этихъ именно двухъ отношеніяхъ Августинъ отдаетъ Itala преимущество предъ прочими (caeteris) переводами. Онъ имѣлъ случай говорить о текстахъ и переводахъ, но говорилъ мимоходомъ, и мы не должны представлять его критикомъ, который окружилъ себя кодексами и тщательно сравнивалъ ихъ. Такія занятія были не въ его вкусѣ. Онъ могъ захватить съ собой съ мѣста своего обращенія одну или нѣсколько копій латинскаго перевода, какой употреблялся въ діоцезѣ Амвросія или Евсевія, и конечно изучилъ ихъ; а о «прочихъ», употреблявшихся въ Африкѣ, онъ могъ имѣть только самое общее понятіе. Виземанъ приводитъ нѣсколько примѣровъ, показывающихъ, что бл. Августинъ въ своихъ цитатахъ расходится съ африканскими отцами и согласуется съ итальянскими всегда, когда эти двѣ націи рѣшительно не сходятся въ переводахъ. Но онъ признаетъ, что его выводъ не полонъ [1]). Августинъ былъ очень остороженъ въ отношеніи къ исправленію и пересмотру св. Писанія; и когда онъ услышалъ, что его другъ Іеронимъ началъ переводить Ветхій Завѣтъ съ еврейскаго текста даже и въ тѣхъ мѣстахъ, въ которыхъ переводъ LXX отсту-

---

[1]) Essays, vol. I. p. 33.

палъ отъ него, онъ убѣждалъ его въ тонѣ сильнаго и даже презрительнаго негодованія оставить его проектъ и ограничиться соглашеніемъ латинскаго перевода съ переводомъ LXX. Въ предостереженіе ему онъ разсказывалъ, что̀ случилось съ однимъ епископомъ, который сообразно съ переводомъ Іеронима, читая исторію Іоны въ церкви для названія тыквы поставилъ cucurbita вмѣсто hedera [1]). Въ городѣ произошло сильное волненіе, и епископъ, не желая, чтобы народъ оставилъ его, принужденъ былъ объявить переводъ Іеронима ложнымъ [2]).

Исторія перевода библіи на русскій языкъ не лишена была предостереженій, подобныхъ Августиновскому, и сбывшихся и совершенно неисполнившихся. Но, слава Богу, дѣло Св. Синодомъ окончено на пользу Церкви и къ вѣчной памяти объ его совершителяхъ.

---

[1] Hedera было въ переводѣ Аквилы (Aqvila). Теперь это же названіе стоитъ и въ Вульгатѣ.

[2]) Августинъ къ Іерониму, ср. LXXXIX, op. Vol. II. p. 534.

БИБЛІОГРАФИЧЕСКІЙ ОЧЕРКЪ

новѣйшей западной противо-мусульманской литературы.

1) Islam: its History, Character and Relation to Christianity. By Iohn Mühleisen Arnold. Third Edition. London 1874. (Исламъ, его исторія, характеръ и отношеніе къ христіанству. Сочиненіе І. М. Арнольда. Лондонъ 1874).

2) Mohammed und Mohammedanism. By R. Bosworth Smith. London 1874. (Мохаммедъ и Мохаммедантство. Сочиненіе Р. Б. Смита. Лондонъ 1874).

3) L' Islam et son Fondateur. Par Jules-Carles Scholl. Paris. 1874. (Исламъ и его основатель. Сочиненіе Ж. К. Шолля. Парижъ 1874).

4) L' Islam d'apres le Coran, l'enseignement doctrinal et la pratique. Par Garein de Tassy. Paris 1874. (Исламъ и проч....... Сочиненіе Г. Тасси. Парижъ 1874).

Всѣ поименованныя сочиненія, явившіяся почти одновременно въ Англіи и во Франціи, трактують почти объ однихъ и тѣхъ же предметахъ: о происхожденіи мохаммеданской религіи, о жизни и характерѣ ея основателя, о главныхъ моментахъ ея внутренняго развитія и внѣшняго распространенія до настоящаго времени. Всѣ имѣютъ въ виду представить подробную критическую оцѣнку религіозно-нравственнаго достоинства догматической и моральной стороны мусульманской религіи, и въ своихъ заключительныхъ трактатахъ отводятъ почти одинаково видное мѣсто вопросамъ о будущности мусульманства и о современныхъ задачахъ христіанской миссіонерской дѣятельности въ средѣ народовъ, исповѣдающихъ мохаммеданскую религію. Не смотря однакоже на

указанную однородность содержанія, сочиненія эти составлены, по видимому, совершенно независимо одно отъ другаго и показываютъ весьма существенное различіе какъ въ основныхъ взглядахъ ихъ авторовъ на исламъ, такъ въ ихъ научныхъ пріемахъ и въ самомъ методѣ изслѣдованія обсуждаемаго ими предмета.

Прежде всего бросается въ глаза довольно рѣзкое различіе вообще въ сужденіяхъ англійскихъ и французскихъ авторовъ о происхожденіи и характерѣ ислама. Тогда какъ у французскихъ изслѣдователей преобладаетъ стремленіе вывести основныя черты ученія мусульманства и особенности въ характерѣ его основателя изъ отличительныхъ, племенныхъ и національныхъ особенностей мусульманскихъ народностей, вслѣдствіе чего въ ихъ трудахъ замѣчается мягкая, иногда даже до крайности индифферентизма доведенная, снисходительность при оцѣнкѣ основныхъ принциповъ мусульманской религіи; въ англійскихъ сочиненіяхъ вынаруживается болѣе полемическое отношеніе къ основнымъ тенденціямъ Корана, и помимо научныхъ цѣлей изслѣдованія, довольно ярко просвѣчиваютъ прозелитскія стремленія авторовъ къ распространенію и утвержденію западно-европейской и ближайшимъ образомъ англійской цивилизаціи въ мусульманскихъ странахъ Востока. Едва ли можно отрицать, что прозелитскія стремленія въ отношеніи къ мусульманству въ послѣднюю пору больше и больше проникаютъ въ массу англійскаго общества. Стремленія эти такъ или иначе неизбѣжно должны отражаться и въ учоныхъ англійскихъ трудахъ, посвящаемыхъ изслѣдованію мусульманства. Послѣднія западно-европейскія событія, ослабившія политическое вліяніе Франціи на дѣла Востока, усилили англійское вліяніе въ восточныхъ мусульманскихъ странахъ и вызываютъ въ настоящее время естественныя заботы о поддержаніи и усиленіи этого вліянія, со стороны англійскихъ политиковъ, литераторовъ и учоныхъ, преданныхъ національнымъ интересамъ своей страны. И если французскіе вышеназванные учоные обнаруживаютъ въ своихъ из-

слѣдованіяхъ объ исламѣ болѣе теоретическое отношеніе къ мусульманской доктринѣ, разсматривая и оцѣнивая ея отдаленное прошлое, настоящее и будущее независимо отъ ближайшихъ политическихъ видовъ своей страны, то отъ англійскихъ авторовъ нельзя ожидать такого незаинтересованнаго отношенія къ дѣлу въ виду вышеуказанныхъ оснований. Мекка—родина Магомета, колыбель мусульманскихъ преданій, и Медина съ гробницею лже-пророка, имѣющія такое же значеніе для мусульманъ, какъ Римъ для западно-европейцевъ, въ глазахъ англичанъ служатъ предметами отнюдь не одного только любознательнаго учонаго изслѣдованія, но и нѣкоторыхъ практическихъ домогательствъ. Англичане съ каждымъ днемъ все ближе и ближе подвигаются къ этимъ святынямъ исламизма. Средиземное море проложило имъ путь въ Египетъ, а Красное — въ Аравію. Вице-король египетскій все больше и больше теряетъ изъ виду Аравію и сосредоточиваетъ свои взоры на противоположной отъ нея сторонѣ, — на внутренней Африкѣ, открывающей полный просторъ его завоевательнымъ стремленіямъ. Уже въ настоящее время нѣкоторыми политиками высказывается мнѣніе, что вся Аравія со временемъ можетъ сдѣлаться добычею англичанъ. Завоеваніе англичанами Адена въ достаточной степени раскрыло истинный смыслъ восточной политики Англіи, стремящейся уже теперь поставить Аравію въ вассальную зависимость отъ себя. Чтобы сдѣлать изъ Адена неприступную укрѣпленную твердыню и торговую станцію для своихъ сношеній съ Индіею, Китаемъ и Австраліей, Англія не останавливается ни передъ чѣмъ. Благодаря укрѣпленіямъ Адена, она уже пріобрѣла господство надъ Персидскимъ и Аравійскимъ заливами. Ея политика пытается теперь проникнуть въ самую внутренность Аравіи и завладѣть ея отдѣльными, разрозненными и враждебными другъ другу государствами. Изъ двухъ наиболѣе значительныхъ государствъ Аравіи—Іемена и Геджаса, первое находится подъ властію имама, который состоя въ вассальныхъ отношеніяхъ къ Турціи и платя дань Сул-

тану, въ тоже время является предавнѣйшимъ и интимнѣйшимъ другомъ англичанъ. Геджасъ, равно какъ Мекка и Медина, хотя также числятся въ вассальной зависимости отъ Турціи, но эта зависимость ихъ существуетъ больше на словахъ, чѣмъ на дѣлѣ. Чтобы поддерживать уваженіе къ своимъ номинальнымъ верховнымъ правамъ въ означенныхъ странахъ, Турція не располагаетъ достаточными къ тому средствами, не имѣя своего флота въ Красномъ морѣ. Безъ этого же она не въ силахъ охранять своей власти тамъ, гдѣ горы составляютъ почти непреодолимое препятствіе для передвиженія войскъ сухимъ путемъ. Въ дѣйствительности Порта уже утратила почти всякое вліяніе на Аравію и de facto уступила въ ней свое мѣсто англичанамъ, очевидно желающимъ присвоить себѣ священные города мусульманъ. Порвавъ всякую зависимость этихъ городовъ отъ турецкаго правительства, британское правительство вмѣстѣ съ тѣмъ заручится надежнымъ средствомъ подчинить своему вліянію мусульманское населеніе Аравіи. Великія религіозныя распри, издавна существовавшія между фанатическими племенами Аравіи съ одной стороны и турецкимъ исламизмомъ съ другой, въ значительной степени могутъ помочь англійской политикѣ въ достиженіи ея цѣлей. Но въ Англіи очень хорошо, по видимому, сознается та истина, что завоевывать души и сердца людей несравненно труднѣе, чѣмъ покорять ихъ государства. До тѣхъ поръ, пока исламъ будетъ одушевленъ идеями своей религіи, народы подчиненные ему, только внѣшнимъ образомъ могутъ стать въ вынужденную зависимость отъ своихъ завоевателей, но ни въ какомъ случаѣ не усвоятъ себѣ плодовъ европейской цивилизаціи. Поэтому Англія параллельно усиленію своего политическаго вліянія въ мусульманскихъ странахъ, заботится больше и больше о религіозной пропагандѣ между мусульманами, о расширеніи миссіонерской дѣятельности въ средѣ мусульманскихъ племенъ и о доставленіи своимъ миссіонерамъ средствъ и гарантій къ болѣе свободному и безпрепятственному отправленію своей дѣятельности.

Доказательствомъ на это служитъ, между прочимъ, недавнее требованіе аудіенціи у турецкаго султана представителями англійскаго евангелическаго общества, желавшими лично заявить главѣ ислама о религіозной нетерпимости его правовѣрныхъ администраторовъ. Требованіе это, оставленное безъ удовлетворенія, какъ извѣстно, надѣлало въ началѣ текущаго года много шума и теперь еще горячо обсуждается въ полуофиціальной печати Лондона и Стамбула. Большая часть непротестантскихъ органовъ печати съ недовѣріемъ относится къ прозилитскимъ стремленіямъ англійскихъ протестантскихъ миссіонеровъ, обвиняя ихъ въ искусственной и тенденціозной демонстраціи, направленной къ прикрытію корыстныхъ цѣлей, преслѣдуемыхъ Англіею въ ея восточной политикѣ. Безъ сомнѣнія, дѣйствіями англійскихъ евангелическихъ проповѣдниковъ руководитъ не одна христіанская любовь къ ближнимъ и не одно желаніе озарить людей свѣтомъ христіанской истины, но и стремленіе къ распространенію политическаго вліянія Англіи въ мусульманскомъ мірѣ. Ревность по вѣрѣ, столь мало вообще свойственная западнымъ миссіонерамъ безъ примѣси политическихъ видовъ, и въ данномъ случаѣ не чужда, конечно, значительной доли своекорыстныхъ политическихъ разсчотовъ. Заявленіе этой ревности со стороны англійскихъ протестантовъ имѣетъ нѣчто аналогическое съ появленіемъ въ англійской учоной литературѣ послѣдняго времени обширныхъ историко-полемическихъ и политико-философскихъ сочиненій, направленныхъ противъ мусульманства, которыя, по сознанію самихъ ихъ авторовъ, имѣютъ ближайшею цѣлью восполнить недостатокъ въ англійской литературѣ полныхъ обстоятельныхъ изслѣдованій объ исламѣ и хорошихъ образцовъ противомусульманской полемики, необходимыхъ для миссіонеровъ. Преобладаніе въ этихъ сочиненіяхъ пропагандистскаго элемента не оставляетъ мѣста сомнѣнію, что они стоятъ въ связи съ общимъ направленіемъ восточной политики Англіи послѣдняго времени и имѣютъ въ виду удовлетворить современнымъ потребностямъ и запросамъ англійскаго духовенства и общества.

Первое изъ англійскихъ сочиненій, означенныхъ въ заглавіи нашего очерка, — занимающее 414 страницъ убористаго шрифта и распадающееся на 12 не одинаковыхъ по величинѣ главъ,—принадлежитъ перу извѣстнаго англиканскаго богослова, хотя и не принадлежащаго къ такъ называемой высокоцерковной партіи, но тѣмъ не менѣе отличающагося строгостью ортодоксальныхъ протестантскихъ воззрѣній. Прежними двумя изданіями этого сочиненія,—которыя, при существенномъ сходствѣ по своему содержанію съ настоящимъ третьимъ изданіемъ, являлись только подъ другимъ заглавіемъ [1]),— авторъ много способствовалъ возбужденію пропагандистскихъ стремленій въ средѣ своихъ отечественныхъ миссіонеровъ въ отношеніи къ мусульманству. По его инициативѣ основано въ Лондонѣ такъ называемое «Противомусульманское Миссіонерское Общество» («Moslem Mission Society»), почотнымъ секретаремъ котораго онъ состоитъ въ настоящее время. Авторъ жилъ долгое время на Востокѣ и имѣлъ случай изучить тамъ исламъ путемъ собственныхъ наблюденій, независимо отъ книжнаго знакомства съ его исторіею и ученіемъ. При обнародованіи своего настоящаго сочиненія, авторъ,—по собственнымъ его словамъ, имѣлъ въ виду двоякую цѣль: во первыхъ познакомить своихъ соотечественниковъ съ исторіею, существомъ и характеромъ ислама, такъ какъ въ Англіи до послѣдняго времени очень мало сдѣлано въ этой области богословской литературы; во вторыхъ возбудить и поддержать въ англійскихъ миссіонерахъ ревность къ распространенію христіанства въ средѣ сыновъ Измаила (Предисловіе стр. VI). Здѣсь же авторъ упоминаетъ, что его книга уже въ первыхъ двухъ изданіяхъ сдѣлалась чѣмъ то въ родѣ руководства для большинства англійскихъ, американскихъ и голландскихъ миссіонеровъ и выражаетъ надежду, что «уже давно ожидаемое появленіе новаго изданія книги будетъ способствовать оживленію христіанской миссіонерской дѣятельности между мусульманами».

[1]) «Ishmael, or the Bible and Koran» (Измаилъ, или Библія и Коранъ).

Весь доходъ отъ книги назначается авторомъ для поощренія и усиленія этой дѣятельности.

При изслѣдованіи первоначальной исторіи и происхожденія ислама авторъ пользовался пособіемъ и совѣтами ученыхъ профессоровъ богословскаго факультета кембриджскаго университета и особенно указаніями оріенталиста профессора Весткотта. Мы не намѣрены впрочемъ останавливаться слишкомъ долго на исторической части труда автора. Замѣтимъ только, что вопреки большинству англійскихъ ученыхъ, довольствующихся большею частію своею отечественною литературою при научныхъ изслѣдованіяхъ, авторъ высказываетъ довольно обширное знакомство съ иностранною и преимущественно нѣмецкою литературою по своему предмету. Многочисленные цитаты изъ разныхъ ученыхъ изслѣдованій, не рѣдко даже приводимые только для украшенія сочиненія и наполняющія почти четвертую часть книги, пространныя выдержки изъ болѣе извѣстныхъ трудовъ по исторіи ислама:— Шпренгера, Вейля, Мёлера, Деллингера и многихъ другихъ авторовъ, показываютъ вообще довольно тщательное изученіе авторомъ старой и новой литературы своего предмета. Но не въ этомъ главное достоинство его труда. При всей заботливости овладѣть обширною литературою своего предмета, автору не удалось выполнить этой задачи съ полнымъ успѣхомъ. Многіе изъ новѣйшихъ ученыхъ изслѣдованій по первоначальной исторіи ислама, имѣющихъ классическое значеніе въ области изученія мусульманства мало приняты авторомъ во вниманіе. Другіе же, какъ напр. труды Кремера [1]), Крэля [2]), Штейнера [3]), по видимому, совсѣмъ неизвѣстны автору. Сочиненія наиболѣе извѣстныхъ новѣйшихъ путешественниковъ въ мусульманскихъ странахъ,—какъ напр. Буртона Рольфа, Пальграва, Вамбери, Мальтцана и др.—также проштудированы авторомъ далеко не

---

1) «Ideen des Islam».

2) «Religion der vorislamischen Araben».

3) «Mutaziliten».

съ такою обстоятельностью, какъ это требуется задачею его труда и его заглавіемъ. Нечего и говорить о томъ, что труды нашихъ отечественныхъ ученыхъ по изслѣдованію мусульманства, какъ напр. — почтенныхъ казанскихъ профессоровъ Н. И. Ильминскаго, Е. А. Малова и др., совершенно неизвѣстны англійскому автору. Вслѣдствіе всего этого трудъ автора не можетъ, конечно, претендовать на цѣлостное и всестороннее обобщеніе послѣднихъ результатовъ научныхъ изысканій по изслѣдуемому предмету и въ исторической части своей не чуждъ значительныхъ пробѣловъ и недосмотровъ. Главное достоинство разсматриваего сочиненія заключается въ довольно тонкомъ психологическомъ анализѣ, который проходитъ чрезъ все изслѣдованіе автора и высказывается какъ въ обрисовкѣ характера Мохаммеда, его воззрѣній и постепеннаго развитія системы его ученія, такъ въ оригинальномъ сопоставленіи мѣстныхъ климатическихъ, географическихъ и этнографическихъ условій родины ислама съ типическими чертами его духовной физіономіи, такъ наконецъ въ самомъ очеркѣ исторіи ислама, — въ объясненіи причинъ его колоссальнаго расширенія и его постепеннаго саморазложенія.

Сужденіе автора объ исламѣ и его основателѣ — очень строго. Въ трактатѣ объ «эпохѣ и характерѣ Мохаммеда (стр. 30—77) авторъ придаетъ гораздо больше значенія древнимъ историческимъ свидѣтельствамъ о патологическомъ и бѣсноватомъ (эпилептическомъ) состояніи лжепророка, нежели сколько придается имъ въ нѣкоторыхъ другихъ новѣйшихъ изслѣдованіяхъ, имѣющихъ въ виду больше или меньше идеализировать личность основателя ислама и возвести его на степень необычайнаго религіознаго генія. Относительно нравственнаго характера Мохаммеда авторъ высказывается еще строже. Частію изъ древнихъ свидѣтельствъ, частію изъ самаго Корана онъ извлекаетъ множество доказательствъ не только крайней, сумазбродной чувственности и сладострастія лжепророка, но и крайне фальшиваго, лицемѣрнаго и плутовскаго образа дѣйствій его, намѣренныхъ и хитрыхъ обмановъ,

къ которымъ онъ такъ часто прибѣгалъ, особенно въ послѣдніе годы своей общественной дѣятельности. На основаніи всего этого авторъ представляетъ лжепророка даже прямымъ «прототипомъ антихриста», религія котораго, при насильственномъ способѣ ея распространенія огнемъ и мечемъ, никогда не могла бы достигнуть моральнаго господства надъ огромными массами человѣчества, поработить себѣ ихъ умы и затемнить ихъ религіознаго сознанія «безъ прямаго и непосредственнаго содѣйствія князя тмы» (стр. 71). Это сужденіе авторъ старается оправдать и защитить въ своихъ трактатахъ «о происхожденіи и ученіи Корана», «объ искаженныхъ заимствованіяхъ мусульманствомъ іудейскихъ и христіанскихъ истинъ», «объ исторіи распространенія ислама», «о его настоящемъ нравственномъ характерѣ», и «о вліяніи его въ средѣ темныхъ народовъ» (гл. III — VIII, стр. 78—238). Еслибы авторъ ограничился изложеніемъ исторіи ислама, то его сочиненіе было бы на половину короче, и вмѣсто 12 могло бы имѣть только семь главъ. Но онъ имѣлъ въ виду, какъ уже сказано выше, вмѣстѣ съ исторіею, или точнѣе говоря подъ ея покровомъ, представить подробное богословское опроверженіе мусульманскаго ученія. Главною цѣлью автора было описать не одну исторію ислама, но скорѣе представить на основаніи ея наглядное доказательство интеллектуальной и моральной несостоятельности ислама, вслѣдствіе чего самое историческое изложеніе автора въ сильной степени оттѣнено полемическимъ характеромъ. Что касается богословской полемики автора противъ ислама, то для той цѣли, для которой она главнымъ образомъ назначается авторомъ, т. е. для пособія и руководства миссіонерамъ, въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ она можетъ быть пригодною. Независимо же отъ этой цѣли богословско-полемическіе пріемы автора оставляютъ желать многаго съ научной точки зрѣнія. Сухія полемическія разсужденія автора «о неповрежденности ветхаго и новаго Завѣта», направленныя противъ возраженій мусульманскихъ теологовъ (гл. VIII и IX), отличаются нѣ-

сколько мелочнымъ и довольно внѣшнимъ характеромъ. Трактаты, въ которыхъ проводится параллель между Библіею и Кораномъ и между христіанскою и мусульманскою религіозною системою (гл. X и XI) во многихъ отношеніяхъ напоминаютъ плохія апологетическія и полемическія сочиненія противъ мусульманства западныхъ богослововъ XVI и XVII вѣковъ. Вообще нельзя не замѣтить, что авторъ слѣдуетъ большею частію въ своихъ критико-полемическихъ разсужденіяхъ старому схоластическому методу и часто впадаетъ въ казуистику, что̀, впрочемъ, отчасти можетъ быть объяснено самымъ свойствомъ мусульманскихъ возраженій противъ христіанства, вращающихся преимущественно въ области схоластики. Автору нельзя однакоже не отдать должной справедливости за весьма удачный и по многимъ отношеніямъ мастерской очеркъ заслугъ главнѣйшихъ древнихъ апологетовъ, защищавшихъ христіанство противъ нападеній мусульманъ. Въ этомъ очеркѣ, заканчивающемъ собою полемическую часть труда автора (начало XII и послѣдней главы стр. 366 и далѣе), въ сжатомъ видѣ представлены заслуги наиболѣе извѣстныхъ противомусульманскихъ древнихъ апологетовъ, начиная съ Іоанна Дамаскина до трудовъ Генриха Мартина и другихъ учоныхъ западныхъ богослововъ и миссіонеровъ настоящаго столѣтія. Къ этому очерку примыкаютъ разсужденія автора касательно задачъ настоящаго и будущаго времени по отношенію къ христіанской миссіонерской дѣятельности въ средѣ мусульманскихъ племенъ (стр. 383 и далѣе до конца книги).

«Первая и главная обязанность каждой церкви — и ближайшимъ образомъ англиканской, — по словамъ автора, состоитъ въ распространеніи христіанства въ средѣ мусульманъ. Одиноко подвизающіяся на этомъ поприщѣ частныя миссіонерскія общества въ родѣ лондонскаго «Moslem Mission Society» и др. не достигаютъ и на половину своей цѣли. Теперь пришло время ввести домъ Измаила въ лоно христіанской церкви, и христіанскія церкви, особенно же англиканская, должны употребить всю энергію на достиженіе этой цѣли. Вслѣдствіе

неподвижности мусульманскаго общества исламизмъ близится въ настоящее время къ концу. Какъ бы ни объясняли причины его паденія, слѣпою ли преданностью его послѣдователей ученію о фатализмѣ или вліянію европейской цивилизаціи въ средѣ мусульманъ, во всякомъ случаѣ исламъ не имѣетъ въ настоящее время и сотой доли того воспламеняющаго вліянія на массы, какое онъ имѣлъ въ началѣ своего распространенія. Дѣйствительною силою исламизмъ былъ только на первыхъ порахъ, когда могущество его заключалось въ фанатической преданности буквѣ Корана, недопускающаго никакихъ преобразовательныхъ стремленій. Вслѣдствіе принципіальной неподвижности мусульманство въ теченіи двѣнадцати вѣковъ не выработало ни одной преобразовательной идеи и, восторжествовавъ только силою меча, теперь постепенно подавляется христіанскою цивилизаціей». Для наибольшихъ успѣховъ миссіонерской дѣятельности между мусульманскими племенами авторъ рекомендуетъ завести въ Англіи такъ называемыя «миссіонерскія братства» въ родѣ «Базельскаго Миссіонерскаго Общества», или древнихъ монастырей. Къ послѣднимъ авторъ высказываетъ необыкновенное сочувствіе, въ высшей степени замѣчательное по своему безпристрастію, особенно если принять во вниманіе то, что оно высказывается протестантскимъ писателемъ. «Я твердо стою,— говоритъ авторъ,—за слѣдующее положеніе: желательно и безусловно необходимо, чтобы у насъ въ Англіи былъ принятъ и нашолъ сочувствіе принципъ миссіонерскихъ братствъ (the principle of Missionary Brotherhoods). Будетъ ли этотъ принципъ заимствованъ отъ восточной православной церкви, или отъ римской, отъ моравскихъ ли братьевъ, или древне-британскихъ миссіонерскихъ монастырскихъ—бенедиктинскихъ и цистертинскихъ общинъ,—это для существа дѣла довольно безразлично. Для успѣховъ внутренней и внѣшней миссіонерской дѣятельности необходимо только то, чтобы братскія монастырскія общины сдѣлались необходимою составною частью нашей церковной жизни и устроены были соотвѣтственно нашимъ осо-

бенным нуждамъ, христіанской свободѣ и правиламъ христіанской мудрости. Я ни на одно мгновеніе не сомнѣваюсь— и надѣюсь никто не станетъ отрицать, что союзы или общины тѣхъ, которые по словамъ Спасителя «сдѣлали сами себя скопцами» для распространенія евангелія «о царствѣ небесномъ» (Матѳ. XIX, 12), суть истинно христіанскія учрежденія освященныя самимъ Іисусомъ Христомъ. Христосъ, освящая и благословляя эти учрежденія счолъ нужнымъ присоединить только одно: «могій вмѣстити, да вмѣститъ». Церковь, обладающая этими самоотверженными тружениками на поприщѣ сѣянія добраго сѣмени, располагаетъ лучшими силами внутренней духовно-нравственной жизни, которыхъ, какъ показали вѣка, не въ состояніи замѣнить никакія другія благотворительныя и миссіонерскія учрежденія» (стр. 404). Но авторъ сознаетъ, что одного введенія миссіонерскихъ братствъ и монастырскихъ общинъ со стороны англиканской церкви еще недостаточно для обращенія мусульманъ въ христіанство. Также христіанскія государства, по его мнѣнію, должны подать въ этомъ дѣлѣ свою руку помощи церкви. Для успѣшнаго противодѣйствія успѣхамъ мусульманства во внутренней Африкѣ, авторъ предлагаетъ,—ссылаясь на мнѣнія нѣкоторыхъ знаменитыхъ европейскихъ путешественниковъ въ этой странѣ: Ливингстона и др.,—основаніе большихъ христіанскихъ колоній въ самомъ центрѣ этой части земнаго шара, которыя находились бы подъ защитой всѣхъ европейскихъ цивилизованныхъ государствъ. «Чтобы Африку сдѣлать причастною благотворнымъ плодамъ христіанской цивилизаціи, нужны, по словамъ автора, ни одни діаконы, священники и епископы, но вмѣстѣ съ тѣмъ необходимы для успѣховъ миссіонерской дѣятельности благоустроенныя и хорошо защищонныя христіанскія колонніи, въ которыхъ были бы представители разнаго рода занятій и профессій» (стр. 408). Мысль автора, сама по себѣ, конечно, прекрасна и достойна полнаго одобренія. Но мы опасаемся, что автору не удастся одушевить своихъ земляковъ въ такой степени дѣломъ обращенія турокъ

въ христіанство, чтобы они приняли предлагаемый имъ проектъ и тѣмъ больше сомнѣваемся въ томъ, чтобы этотъ проектъ нашолъ сочувствіе въ другихъ европейскихъ государствахъ, которыя ради услугъ Англіи рѣшились бы выселять колонистовъ во внутреннія глубины Африки, и притомъ не изъ какихъ нибудь ненужныхъ членовъ общества, а изъ лучшихъ и интеллигентнѣйшихъ людей, какъ этого желаетъ авторъ. Проектъ его въ значительной степени отзывается утопіею и не чуждъ увлеченія любимою авторомъ идеею. Тоже слѣдуетъ сказать относительноего мнѣнія о легкости обращенія изъ ислама въ христіанство огромныхъ массъ мусульманскихъ народностей при посредствѣ хорошо организованныхъ миссій. Мнѣніе это по крайней мѣрѣ на столько же подлежитъ сомнѣнію, какъ и надежда обратить подобнымъ путемъ массы евреевъ живущихъ въ христіанскихъ государствахъ. Мусульманскій міръ не обращается въ христіанство потому, что въ немъ недостаетъ пока тѣхъ предварительныхъ условій, которыя существовали въ древнемъ греко-римскомъ мірѣ, также у германскихъ и славянскихъ племенъ при обращеніи ихъ въ христіанство. Исламъ, какъ и существующія языческія религіи Востока, все больше и больше будетъ сжиматься и постепенно уничтожится изъ исторіи, подчинившись христіанской цивилизаціи. На моментальное же обращеніе въ христіанство всего мусульманскаго населенія Востока, съ помощью протестантскихъ англійскихъ миссій, врядъ ли можно надѣяться даже на основаніи того, что самъ авторъ говоритъ о его настоящемъ состояніи. Хотя авторъ предсказываетъ близкій конецъ исламу, но въ заключительныхъ строкахъ своего сочиненія онъ въ самыхъ яркихъ краскахъ изображаетъ картины отпаденія отъ христіанства въ исламъ въ отдаленныхъ частяхъ Востока и чрезвычайно сильной мусульманской пропаганды во внутренней Африкѣ. Картины эти такъ ярки, что, кажется, нуждаются даже въ смягченіи нѣкоторыхъ уже слишкомъ яркихъ, не совсѣмъ даже правдоподобныхъ красокъ. Онѣ очевидно нарисованы авторомъ съ тою цѣлью, чтобы подготовить свое заключительное воззваніе, об-

ращонное къ христіанскому человѣчеству, къ англійскому дворянству, высшему и низшему духовенству, приглашающее всѣхъ сыновъ Англіи къ самому энергическому содѣйствію дѣлу распространенія христіанства въ мусульманскомъ мірѣ. Тѣмъ не менѣе авторъ сообщаетъ при этомъ нѣсколько весьма интересныхъ фактовъ, показывающихъ, что съ помощью протестантизма, хотя бы облечоннаго въ оружіе средневѣковыхъ доспѣховъ,— монашескихъ орденовъ и «миссіонерскихъ братствъ», дѣло успѣшнаго распространенія христіанства въ средѣ мусульманскаго населенія Востока болѣе чѣмъ сомнительно. Авторъ выставляетъ, между прочимъ, на видъ нѣскольских омусульманившихся англійскихъ перовъ, которые, живя на Востокѣ, снабжаютъ, мусульманскихъ пилигримовъ, путешествующихъ въ Мекку обильными денежными средствами, чтобы выказать свою ложную вѣротерпимость и безразличіе въ дѣлахъ религіи и цитируетъ множество англійскихъ раціоналистическихъ сочиненій новѣйшаго времени—Лекки и др., въ которыхъ высказываются сантиментальныя разсужденія о культурномъ значеніи Ислама, о цѣлесообразности его нравственнаго кодекса для жителей восточныхъ странъ, о возвышенности его вѣроисновѣданія, отражающаго въ самомъ чистомъ видѣ идею монотеизма, объ отмѣнной простотѣ его обрядности и т. под. (стр. V, Введеніе). Все это показываетъ, что дѣло противомусульманской религіозной пропаганды, если въ послѣднее время и находитъ себѣ большое сочувствіе въ Англіи, то съ другой стороны оно сильно парализуется индифферентизмомъ, болѣе или менѣе внутреннимъ образомъ связаннымъ съ существомъ протестантизма и сводится большинствомъ англійскихъ «просвѣтителей ислама» на чисто политическую почву.

Эти политико-національныя задачи Англіи по отношенію къ исламу обрисовываются съ большею прямотою и откровенностью въ другомъ англійскомъ сочиненіи, означенномъ въ началѣ нашей статьи. Сочиненіе это составлено изъ публичныхъ лекцій, читанныхъ авторомъ въ февралѣ и мартѣ 1874 г. въ Лондонѣ, и главнымъ образомъ основано на англійскихъ изслѣдованіяхъ объ исламѣ: Фремана, Неймана, Прича, Ва-

шингтона Ирвинга и другихъ. Обширный трудъ автора, стоившій ему впродолженіи нѣсколькихъ лѣтъ серьезнаго изученія, излагается имъ въ довольно популярной формѣ. Нѣкоторыя главы этого труда были помѣщены въ формѣ отдѣльныхъ лекцій въ англійскомъ журналѣ «Guardian», въ которомъ находится и подробный отчотъ о всемъ трудѣ (ноябрь 1874 г. стр. 1429 и далѣе). Кромѣ исторіи магометанства авторъ подробно знакомитъ читателей съ различными учрежденіями и обычаями мусульманскихъ народовъ. Характеризуя исламъ и Мохаммеда, онъ далеко уступаетъ предшествующему автору въ разоблаченіи темныхъ, слабыхъ и вредныхъ принциповъ мусульманской религіи и значительную, едва ли даже не большую, часть своего труда посвящаетъ характеристикѣ нынѣшняго состоянія ислама. Не вдаваясь съ такою подробностью въ теологическую полемику противъ мусульманства, какъ предшествующій авторъ, и не отводя для этой цѣли особыхъ главъ въ своемъ сочиненіи, авторъ старается разоблачить главнымъ образомъ вредныя соціальныя и политическія тенденціи мохаммеданства и вообще разсматриваетъ мохаммеданство больше съ историко-политической, соціальной и философской, чѣмъ съ религіозной точки зрѣнія. Не входя въ оцѣнку основной мысли труда автора о политическомъ призваніи Англіи вытѣснить исламъ изъ исторіи силою своего цивилизующаго и гуманизирующаго вліянія, распространеніемъ своихъ парламентарныхъ учрежденій въ странахъ, подавленныхъ гнетомъ мусульманскаго политическаго деспотизма и насилія, не можемъ не замѣтить, что авторъ не особенно много говоритъ о призваніи англійскаго народа къ религіозно-миссіонерской дѣятельности въ мусульманскомъ мірѣ и по видимому не питаетъ даже полной увѣренности въ способности англиканскаго протестантизма къ энергической миссіонерской дѣятельности безъ энергической поддержки со стороны государственной власти. Онъ держится того мнѣнія, что безъ политическаго покоренія мусульманскихъ народовъ, безъ преобразованія политическаго и соціальнаго строя ихъ жизни, распространеніе между ними христіанской религіи, можетъ вѣнчаться только незначитель-

ными успѣхами и въ этихъ видахъ побуждаетъ великобританское правительство къ энергическому и неослабному преслѣдованію своихъ политическихъ цѣлей на Востокѣ.

Что касается изученія литературы предмета и вообще ученой эрудиціи, то въ этомъ отношеніи сочиненіе автора много уступаетъ сочиненію французскаго ученаго Шолля, означенному подъ № 3-мъ въ нашемъ очеркѣ и едвали не полнѣе всѣхъ другихъ обнимающему изслѣдованія новѣйшихъ западныхъ ученыхъ касательно ислама. Имъ не оставлены безъ вниманія даже тѣ изъ новѣйшихъ западныхъ изслѣдованій, которыя имѣютъ второстепенное значеніе и косвенное отношеніе къ исламу, или касаются только частныхъ и отдѣльныхъ сторонъ жизни и ученія мусульманъ, какъ напр. труды Каррьера [1]), Эте [2]), Вольффа [3]), Рольфа [4]) и др. По своему богословскому направленію авторъ принадлежитъ къ партіи реформатскихъ теологовъ. Общія нравственныя и соціально-политическія воззрѣнія его не свободны отъ нравственнаго ригоризма и примѣси детерминизма. Всякую войну,—будетъ ли то наступательная или оборонительная,—авторъ считаетъ безнравственнымъ дѣломъ (см. стр. 282). Онъ жалуется также на то, что новѣйшія цивилизованныя законодательства отмѣнили смертную казнь и тѣлесныя наказанія. Но при всемъ этомъ сужденія автора объ исламѣ отличаются мягкимъ характеромъ, что можетъ быть объясняется нѣкоторымъ сродствомъ реформатской доктрины, которой держится авторъ, съ мусульманскимъ фатализмомъ (протестантскій детерминизмъ). Хотя авторъ не скрываетъ темныхъ пятенъ въ характерѣ Мохаммеда, напр. его сознательныхъ и намѣренныхъ обмановъ, его жестокостей и его въ высшей степени сладострастныхъ и сластолюбивыхъ наклонностей, самымъ грубымъ образомъ противорѣчащихъ нѣкоторымъ правиламъ собственнаго его законодательства, тѣмъ

---

[1]) «Искусство въ связи съ развитіемъ цивилизаціи».

[2]) «Изученіе Востока».

[3]) «Магоммеданская эсхатологія».

[4]) «Путешествіе въ Мороккo».

не менѣе однакожъ онъ не отказывается признать за Мохаммедомъ важныхъ историческихъ заслугъ. «Въ извѣстномъ смыслѣ и при извѣстныхъ ограниченіяхъ, говоритъ авторъ, въ лицѣ Мохаммеда можно признать даже *«посланника Божія»* по причинѣ великихъ, хотя и односторонне понятыхъ имъ истинъ, которыя онъ проповѣдывалъ въ средѣ народовъ, преданныхъ самому грубому фетишизму и варварству. Его величіе и выдающееся изъ ряда обыкновенныхъ людей назначеніе окажутся неоспоримыми, если только сравнить его съ тѣми пройдохами и фиглярами, которые выступали въ Аравіи въ качествѣ пророковъ до и послѣ Мохаммеда. Съ цѣлію оправдать свой взглядъ на величіе меккскаго пророка и цивилизаторскую миссію религіознаго движенія, вышедшаго отъ него, авторъ по мѣстамъ дѣлаетъ слишкомъ много уступокъ въ пользу ислама и высказываетъ черезчуръ много благосклонности въ своихъ сужденіяхъ о немъ, не принимая во вниманіе и не достаточно взвѣшивая тотъ глубоко безнравственный характеръ народной жизни мусульманъ, о которомъ напр. съ столь справедливою горечью говоритъ покойный Ливингстонъ въ своихъ послѣднихъ письмахъ, помѣщонныхъ въ «Newyork-Herald» за 1873 г. Можетъ быть то, чтó авторъ говоритъ въ похвалу строгой религіозности нѣкоторыхъ отдѣльныхъ мусульманскихъ сектъ, не лишено извѣстной доли справедливости, равно какъ и его приглашеніе европейскихъ учоныхъ къ болѣе безпристрастному изученію и болѣе справедливой оцѣнкѣ ислама. Но все же фанатически-враждебное настроеніе ислама въ отношеніи къ иновѣрцамъ, въ высшей степени вредное и деморализующее вліяніе его религіозной и моральной доктрины, далеко не нравственныя черты въ характерѣ самого основателя ислама, въ общемъ цѣломъ, остаются неопровержимыми фактами, которыхъ ничѣмъ нельзя оправдать. При томъ воззрѣніи на исламъ, какого держится авторъ, врядъ ли можетъ, строго говоря, имѣть мѣсто энергическая христіанско-миссіонерская дѣятельность между мусульманами, о которой также довольно подробно распространяется авторъ. Хотя онъ не раздѣляетъ мнѣнія Шпрен-

гера о необходимости распространенія между мусульманскими народами критико-раціоналистическихъ школъ на подобіе нѣмецкой школы à la Baur, какъ самыхъ будто бы надежныхъ орудій къ подрыву мусульманскаго фанатизма, и указываетъ въ замѣнъ этого на необходимость ознакомленія мусульманъ съ евангельскимъ ученіемъ и съ истиннымъ смысломъ христіанскаго ученія; но едвали могло бы быть предпринято съ надлежащею энергіею проповѣданіе евангелія между мусульманами такими проповѣдниками, которые раздѣляютъ взгляды Шолля на мусульманство и его цивилизаторское значеніе. Единственно вѣрный способъ къ достиженію успѣха въ миссіонерской дѣятельности состоитъ въ горячемъ одушевленіи за христіанскую истину и въ твердомъ убѣжденіи касательно ложности и вреда не-христіанскихъ доктринъ и ученій. Избѣгая фанатизма, который авторъ справедливо считаетъ не христіанскимъ направленіемъ, не слѣдуетъ однако же поддаваться идеализированнымъ теоріямъ объ исламѣ. Нужно смѣло смотрѣть въ лицо врагу христіанства и цивилизаціи и смѣло вступать съ нимъ въ бой за дѣло истины и за интересы культуры. Не раздѣляя основныхъ взглядовъ автора на исламъ, мы не можемъ однакоже отказать труду французскаго учонаго въ нѣкоторыхъ весьма важныхъ научныхъ достоинствахъ. Опираясь на свою многостороннюю начитанность, равно какъ на непосредственное тщательное изученіе Корана по французскому переводу извѣстнаго польскаго филолога Казимірскаго (Kasimirski. Paris. 1869 г.), авторъ съумѣлъ представить не только очень живой, яркій и характерный очеркъ исторіи происхожденіи ислама, но также неповерхностный анализъ теологіи Корана, равно какъ системъ ученія главнѣйшихъ мохаммеданскихъ сектъ и партій, особенно сунитовъ и шіитовъ вмѣстѣ съ ихъ наиболѣе извѣстными подраздѣленіями и толками, извѣстными подъ именемъ мутазилитовъ (свободомыслящихъ), суфитовъ (мистиковъ), Вагабитовъ, Бабитовъ и проч. Четырнадцать обширныхъ главъ его изслѣдованія, состоящаго изъ 463 страницъ написаны

чрезвычайно живо, легко и увлекательно. Нельзя необратить также вниманія на генеалогическую таблицу фамиліи Мохаммеда, представленную авторомъ съ нѣкоторыми интересными подробностями, не встрѣчающимися въ трудахъ другихъ европейскихъ учоныхъ, хотя въ бо́льшей части приводимыхъ въ ней данныхъ не независимой отъ труда Шпренгера [1]).

Сочиненіе другаго французскаго учонаго, явившееся въ прошломъ году подъ вышеназваннымъ заглавіемъ, въ оцѣнкѣ религіозно-нравственнаго достоинства ислама въ существенномъ представляетъ много сходнаго съ предыдущимъ. Но чрезмѣрно-апологетическое, по мѣстамъ даже панегирическое, отношеніе къ меккскому лжепророку и къ его религіи въ этомъ послѣднемъ сочиненіи выступаетъ гораздо рѣзче, чѣмъ въ предъидущемъ [2]). Авторъ смотритъ на мохаммеданство «какъ на единственный примѣръ великой религіи, удерживающей полуварварскіе народы отъ идолопоклонства». Эта религія, по мнѣнію автора, господствуетъ большею частью между людьми, еще не вышедшими изъ сумрака старой цивилизаціи, но она тѣмъ не менѣе успѣла удержать своихъ приверженцевъ почти отъ всякихъ видовъ идолопоклонства. Этотъ феноменъ, составляющій главную славу махоммеданства и чрезвычайно замѣчательное доказательство генія его основателя въ глазахъ автора, выставляется имъ на видъ даже какъ мнимое преимущество мусульманства предъ христіанствомъ, которое будто бы не абсолютно чуждо идолатріи и не устранило изъ народной набожности слѣдовъ идолопоклонства. Но авторъ намѣренно или ненамѣренно игнорируетъ то стараніе, съ которымъ христіанская церковь всегда заботилась объ искорененіи суевѣрій, всегда стремилась помочь людямъ представить себѣ невидимое посредствомъ видимаго безъ малѣй-

---

[1]) «Das Leben und die Lehre des Mohammed nach bisher grosstentheils unbenutzten Quellen bearbeitet» Berlin. 1869.

[2]) Подобнымъ же апологетически-панегирическимъ характеромъ въ отношеніи къ Исламу отличается изданное въ текущемъ году сочиненіе пештскаго профессора Г. Вамбери: «Der Islam in neunzehnten Iahrhundert. Leipzig. 1875.

шаго однакоже смѣшенія и тѣмъ болѣе отождествленія того и другаго. Авторъ, какъ протестантъ и при томъ реформатскаго толка, естественно вооружается противъ христіанскаго обычая иконопочитанія и думаетъ, что мусульманство, не допускающее изображенія священныхъ предметовъ и поклоненія имъ, тѣмъ самымъ хочетъ сосредоточить религіозное чувство своихъ послѣдователей исключительно на одномъ чисто духовномъ элементѣ въ религіи. Но онъ забываетъ, что описанія Корана чувственныхъ наслажденій въ загробной жизни, наполненныя самыми мелкими фантастическими подробностями и въ то же время чрезвычайно живыя, наглядныя и конкретныя, меньше всего разсчитаны на поддержаніе религіознаго чувства въ сферѣ чисто духовныхъ представленій. Напротивъ ни въ какой другой религіи давленіе на фантазію и чувственность не было такъ сильно, какъ въ мусульманствѣ. Мохаммедъ и его ученики, запрещая поклоненіе священнымъ изображеніямъ, примѣшали въ замѣнъ этого чувственныя страсти къ религіи, связали ихъ съ будущими наградами и сдѣлали изъ нихъ поощреніе къ религіозному фанатизму. Религіозныя предписанія Корана смѣшиваются съ самымъ сильнымъ возбужденіемъ тѣхъ именно чувственныхъ страстей, которыя всего сильнѣе дѣйствуютъ на фантазію и воображеніе неразвитыхъ племенъ, въ особенности въ тѣхъ странахъ, гдѣ утвердилось мохаммеданство. Можно ли во всемъ этомъ видѣть признаки «чисто духовной» религіи, чуждающейся внѣшняго и чувственнаго въ религіозной области? Чтобы удержать своихъ послѣдователей отъ поклоненія изображеніямъ, Мохаммедъ запретилъ дѣланіе этихъ изображеній ясными и настоятельными повелѣніями. Но чрезъ это не была достигнута та цѣль, на которую указываетъ авторъ, т. е. предохраненіе мусульманъ отъ всѣхъ видовъ идолопоклонства. Идолопоклонство и притомъ въ самой грубой формѣ фетишизма вовсе не устранено чрезъ это изъ среды мусульманскихъ народовъ. Чествованіе черняго камня (каабы) въ меккскомъ святилищѣ, обоготвореніе мнимаго гроба лжепророка—до сихъ поръ въ

обычаѣ у мусульманъ, посѣщающихъ Мекку. Запрещеніемъ изображеній Мохаммедъ не предохранилъ своей религіи отъ идолопоклонства, а только сдѣлалъ ее вѣчнымъ врагомъ искусства. Невозможно сказать сколько потеряло искусство отъ этой вражды. Удивительные успѣхи, выказанные испанскими маврами въ архитектурѣ, которая была единственной формой искусства, для нихъ возможной, свидѣтельствуютъ, кажется, что они владѣли такимъ художественнымъ дарованіемъ, которое еще никѣмъ не было превзойдено. Но мохаммеданство подавило въ своихъ послѣдователяхъ эстетическое и художественное чувство, пожертвовавъ искусствомъ, и въ замѣнъ этого развило въ нихъ грубое влеченіе къ чувственнымъ наслажденіямъ. Вотъ на какую сторону дѣла къ сожалѣнію не обращаютъ вниманія новѣйшіе западные панегиристы мусульманства.

ЕПАРХІИ
ВСЕРОССІЙСКОЙ ЦЕРКВИ
ВЪ ПОСЛѢДОВАТЕЛЬНОМЪ ПОРЯДКѢ ИХЪ УЧРЕЖДЕНІЯ.

Митрополіи:

1) **Кіевская и Галицкая.** Учр. въ 988 г.; въ 1595 г. отпала въ унію, въ 1620 г. возстановлена.

Викаріатства: 1) *Чигиринское.* Учр. въ 1799 г. 2) *Уманьское.* Учр. 1874 г.

2) **Новгородская**. Учр. въ 992 г., митрополія съ 1589 г.

Викаріатство: 1) *Старорусское.* Учр. въ 1786. г.

3) **Московская и Коломенская.** Каѳедра съ 1325 г., митрополія съ 1461 г., патріархія съ 1589 по 1721 г., митрополія возстановлена въ 1742 г.

Викаріатства: 1) *Дмитровское.* Учр. въ 1788 г. 2) *Можайское.* Учр. въ 1745—1763 г., возстановлено въ 1862 г.

4) **С.-Петербургская и Финляндская.** Учр. въ 1742 г.

Викаріатства: 1) *Выборгское.* Учр. въ 1856 г. 2) *Ладожское.* Учр. въ 1865 г.

Епархіи:

5) **Ростовская и Ярославская.** Учр. въ 992 г.; каѳедра съ 1787 г. въ Ярославлѣ.

6) **Черниговская и Нѣжинская.** Учр. въ 992 г., упраздн. 1240 г., возобновл. 1344—1515 г. и въ 1650 г.

Викаріатство: 1) *Новгородъ-Сѣверское.* Учр. въ 1785—1797 г., возст. въ 1868 г.

7) **Переяславская и Полтавская**. Учр. въ 1072—1279 г., возстан. 1701 г.; каѳедра съ 1847 г. въ Полтавѣ.

8) **Полоцкая и Витебская.** Учр. въ 1105 г., отпала въ унію 1595 г., возстан. 1620—1661 и въ 1833 г.; каѳедра съ 1840 г. въ Витебскѣ.

9) **Смоленская и Дорогобужская.** Учр. въ 1137 г., упраздн. 1238 г., возстан. 1354 г.

10) **Рязанская и Зарайская**. Учр. въ 1198 г.

Викаріатство: 1) *Михайловское.* Учр. въ 1868 г.

11) **Владимірская и Суздальская**. Учр. въ 1215 по 1299 г. во Владимірѣ; съ 1347 г. епархія въ Суздалѣ; съ 1748 г. епархія во Владимірѣ, соединенная въ 1788 г. съ Суздальскою, каѳедра которой въ 1799 г. перенесена во Владиміръ.

Викаріатство: 1) *Муромское.* Учр. въ 1868 г.

12) **Холмская и Варшавская**. Учр. въ 1223 г., въ 1650 г. отпала въ унію; въ 1875 г. возсоединена съ правосл. Церковію и соединена съ еп. Варшавскою, существующею съ 1834 г. Каѳедра въ Варшавѣ.

Викаріатство: 1) *Люблинское.* Учр. въ 1875 г. Каѳедра въ Холмѣ.

13) **Тверская и Кашинская**. Учр. въ 1271 г.

Викаріатство: 1) *Старицкое.* Учр. въ 1836 г.

14) **Пермская и Верхотурская**. Учр. въ 1383 г., въ 1520 г. присоед. къ Вологодской; возобновл. въ 1799 г.

Викаріатство: 1) *Екатеринбургское.* Учр. въ 1832 г.; каѳедра въ Екатеринбургѣ.

15) **Вологодская и Великоустюжская.** Учр. въ 1520 г. на мѣсто Пермской епископіи.

Викаріатство: 1) *Тотемское.* Учр. въ 1868 г.

16) **Казанская и Свіяжская**. Учр. въ 1555 г.

Викаріатство: 1) *Чебоксарское.* Учр. въ 1853 г.

17) **Псковская и Порховская**. Учр. въ 1589 г.

18) **Астраханская и Енотаевская.** Учр. въ 1602

19) **Тобольская и Сибирская.** Учр. въ 1621 г.

Викаріатство: 1) *Березовское.* Учр. въ 1870 г.

20) **Могилевская и Мстиславская.** Учр. въ 1632 г.

21) **Вятская и Слободская.** Учр. въ 1658 г.

Викаріатство: 1) *Сарапульское.* Учр. въ 1868 г.

22) **Бѣлогородская и Курская.** Учр. въ 1667 г.; каѳедра въ Курскѣ съ 1833 г.

23) **Нижегородская и Арзамасская.** Учр. въ 1672 г.

Викаріатство: 1) *Балахнинское.* Учр. въ 1866 г.

24) **Архангельская и Холмогорская.** Учр. въ 1682 г., до 1762 г. каѳедра была въ Холмогорахъ.

25) **Воронежская и Задонская.** Учр. въ 1682 г.

1) Викаріатство: *Острогожское.* Учр. въ 1841 г.

26) **Тамбовская и Щацкая.** Учр. въ 1682—1699 г., возстановлена въ 1758 г.

Викаріатство: 1) *Козловское.* Учр. въ 1868 г.

27) **Иркутская и Нерчинская.** Учр. въ 1707 г., вик. Тобольской митр.; съ 1721 г. самост. епархія.

Викаріатство: 1) *Селенгинское.* Учр. въ 1861 г.; каѳедра въ Посольскѣ, Забайк. обл.

28) **Костромская и Галичская.** Учр. въ 1745 г.

Викаріатство: 1) *Кинешемское.* Учр. въ 1866 г.

29) **Орловская и Сѣвская.** Учр. въ 1764 г. вик. Московской еп., съ каѳедрою въ Сѣвскѣ; съ 1788 г. самост. епархія. Каѳедра въ Орлѣ съ 1819 г.

30) **Екатеринославская и Таганрогская.** Учр. въ 1775 г. подъ именемъ Славянской въ Полтавѣ; въ 1786 г. переименов. въ Екатеринославскую. Каѳедра въ Екатеринославѣ съ 1803 г.

31) **Минская и Бобруйская.** Учр. въ 1793 г.

32) **Подольская и Брацлавская.** Учр. въ 1795 г.

Викаріатство: 1) *Балтское.* Учр. въ 1866 г.

33) **Волынская и Житомірская.** Учр. въ 1795 г. вик. Минской еп.; съ 1799 г. самостоят. епархія, до 1840 г. каѳедра наход. въ гор. Острогѣ.

Викаріатство: 1) *Острожское.* Учр. въ 1840 г.—въ г. Острогѣ.

34) **Калужская и Боровская.** Учр. въ 1799 г.

35) **Тульская и Бѣлевская**. Учр. въ 1799 г.

39) **Харьковская и Ахтырская.** Учр. въ 1799 г.

Викаріатство: 1) *Сумское*. Учр. 1866 г.

37) **Пензенская и Саранская**. Учр. 1799 г.

38) **Оренбургская и Уральская**. Учр. въ 1799 г.; каѳедра въ Оренбургѣ съ 1858 г.

39) **Уфимская и Мензелинская.** Учр. въ 1858 г., каѳедра же съ 1799 г.

40) **Кишиневская и Хотинская**. Учр. въ 1813 г.

Викаріатство: 1) *Акерманское*. Учр. въ 1868 г.

41) **Олонецкая и Петрозаводская**. Учр. 1828 г. въ Петрозаводскѣ. Съ 1764 по 1786 г. еп. Олонецкая была викаріатствомъ Новгородской епархіи.

42) **Саратовская и Царицынская.** Учр. въ 1828 г.

43) **Донская и Новочеркасская.** Учр. въ 1829 г. Каѳедра въ Новочеркаскѣ.

Викаріатство: 1) *Аксайское*. Учр. въ 1871 г.

44) **Симбирская и Сызранская.** Учр. въ 1832 г.

45) **Томская и Семипалатинская.** Учр. въ 1832 г.

46) **Рижская и Митавская.** Учр. въ 1836 г. вик. Псковской еп., съ 1850 г. самостоят. еп.

Викаріатство: 1) *Ревельское*. Учр. 1817 г., въ 1866 г. перечисл. отъ С.-Петербургской еп.

47) **Херсонская и Одесская.** Учр. въ 1837 г. въ Одессѣ.

Викаріатство: 1) *Новомиргородское*. Учр. въ 1859 г. въ Херсонѣ.

48) **Литовская и Виленская.** Принята въ Россійскую іерархію, изъ уніи, въ 1839 г. Каѳедра въ Вильнѣ.

Викаріатства: 1) *Брестское*. Принято изъ уніи въ 1839 г.; каѳедра въ Гроднѣ. 2) *Ковенское*. Учр. въ 1843 г.

49) **Камчатская и Благовѣщенская** *). Учр. въ 1840 г. въ Новоархангельскѣ. Каѳедра въ Благовѣщенскѣ съ 1859 г.

50) **Кавказская и Екатеринодарская.** Учр. въ 1843 г. Ставрополѣ.

---

*) Камчатскій архіерей имен. и «Курильскій» по островамъ, которые въ семъ году уступлены Японіи и слѣд. отошли отъ епархіи.

Викаріатство: 1) *Моздокское*. Учр. въ 1793 по 1799 г., возстан. въ 1870 г.

51) **Самарская и Ставропольская**. Учр. въ 1850 г.

52) **Таврическая и Симферопольская**. Учр. въ 1859 г.; каѳедра въ Симферополѣ.

53) **Якутская и Вилюйская**. Учр. въ 1859 г. вик. Камчатской еп., съ 1868 г. самост. еп.

54) **Енисейская и Красноярская**. Учр. въ 1861 г.—въ Красноярскѣ.

55) **Туркестанская и Ташкентская**. Учр. въ 1871 г.—въ г. Вѣрномъ.

Въ Америкѣ:

Алеутская и Аляскинская. Учр. въ 1858 г. подъ имен. Новоархангельской, вик. Камчатской еп., въ 1870 г. преобр. въ самостоятельную, съ каѳедрою въ С.-Францизскѣ.

Въ Грузіи:

Экзархатъ Грузіи съ 1811 года.

1) **Карталинская и Кахетинская**, переименована въ 1814 г. изъ Мцхетской и Иворской, учрежд. въ 318 г. и бывшей подъ управленіемъ Католикосовъ. Каѳедра въ Мцхетѣ и Тифлисѣ, а пребыв. экзарха въ Тифлисѣ.

Викаріатства: 1) *Горійское*. Учр. въ 1811 г. 2) *Владикавказское*. Учр. въ 1875 г.—въ Владикавказѣ.

2) **Имеретинская**, бывшая до 1795 г. подъ управленіемъ Католикосовъ Имеретинскихъ и Абхазскихъ. Учр. въ 1821 г. на мѣсто митр. Гаэнатской. Каѳедра въ Кутаисѣ.

Викаріатство: 1) *Мингрельское*, до 1828 г. митр. Чкондійская; въ 1873 г. сдѣлана викарною еп. Имеретинской. Каѳедра и пребываніе еписк. въ Чкондійскомъ Мартвильскомъ монастырѣ.

3) **Гурійская**, до 1827 г. еп. Джуматская, возобновлена 1844 г. Каѳедра въ Озургетахъ.

4) **Абхазская**, бывшая съ 541 по 1460 годъ подъ управленіемъ Католикосовъ Абхазіи; возстановл. въ 1851 г. Каѳедра въ Цицундѣ.

Всего въ Русской Церкви 60 епархій, изъ коихъ 55 въ Россіи, 4 въ Грузинскомъ экзархатѣ и 1 въ Америкѣ. Ими въ настоящее время управляютъ 3 митрополита, 17 архіепископовъ и 37 епископовъ. Черниговская епархія съ 4 марта сего года состоитъ праздною, а Абхазскою временно управляетъ имеретинскій архіерей.

Всего въ Русской Церкви 35 викаріатствъ, изъ нихъ 3 въ Грузіи. 8 епископовъ—викаріевъ имѣютъ пребываніе при своихъ каѳедрахъ и управляютъ особымъ отдѣломъ епархіи— это епископы: Брестскій, Екатеринбургскій, Люблинскій, Острожскій, Селенгинскій, Новомиргородскій, Мингрельскій и Владикавказскій. Викаріатства: Козловское, Ревельское, Старицкое, Акерманское, Березовское и Владикавказское состоятъ праздными.

Н. Давыдовъ.

ЗАПАДНО-ЕВРОПЕЙСКІЯ ГИЛЬДІИ

и

ЗАПАДНО-РУССКІЯ БРАТСТВА.

Въ русской исторической наукѣ есть много вопросовъ совсѣмъ нерѣшонныхъ, или такихъ, къ разрѣшенію которыхъ сдѣланы весьма слабыя попытки. Къ числу вопросовъ послѣдняго рода относится вопросъ о происхожденіи православныхъ западно-русскихъ братствъ. Нельзя сказать, чтобы изслѣдователи отечественной исторіи совершенно его обходили; но было бы также несправедливо утверждать, что на этотъ вопросъ обращали должное вниманіе и основательно его рѣшали. Дѣло ограничивалось тѣмъ, что писатели, касавшіеся въ своихъ сочиненіяхъ западно-русскихъ братствъ и ихъ происхожденія, мимоходомъ и вскользь высказывали свой взглядъ большею частью ничѣмъ немотивированный, представлявшій собою если не голословное положеніе, то, во всякомъ случаѣ, мнѣніе недостаточно обоснованное. Всѣ эти мнѣнія могутъ быть сведены къ тремъ категоріямъ: одни видятъ въ братствахъ учрежденіе чисто отечественное, развившееся на русской народной почвѣ, самостоятельное по содержанію и формѣ; другіе признаютъ самобытность только за внутреннимъ содержаніемъ братствъ, говорятъ, что лишь по духу, который проникалъ братства, послѣднія нужно считать самостоятельнымъ, мѣстнымъ явленіемъ западно-русской, православной жизни; что же касается внѣшнихъ формъ, то онѣ были чужеземнымъ заимствованіемъ, а именно перешли къ братствамъ отъ западно-европейскихъ цеховъ; наконецъ третіе идутъ еще дальше

и утверждаютъ, что братства самобытны только со стороны ближайшихъ поводовъ къ ихъ учрежденію, каковыми были историческія обстоятельства Западной Россіи, покушенія враговъ противъ православія; затѣмъ какъ по духу, такъ и по внѣшней формѣ братства не представляютъ чего-нибудь самостоятельнаго, развившагося исключительно на русской почвѣ: внутренней основой для нихъ послужили примѣры христіанской жизни первыхъ временъ и многочисленныя заповѣди Спасителя и апостоловъ—о любви, какую должны имѣть христіане другъ къ другу, внѣшнее выраженіе для нихъ было заимствовано отъ западно-европейскаго ремесленнаго или цеховаго устройства,—различіе между цехами и братствами въ томъ только состояло, что цехи, кромѣ порядка ремесленнаго и цеховаго, носили на себѣ отчасти и религіозный характеръ, тогда какъ братства были обществами исключительно религіозными. Какое же изъ этихъ трехъ мнѣній болѣе другихъ вѣрно и заслуживаетъ предпочтенія предъ другими? Мы думаемъ, что каждое изъ нихъ имѣетъ свою долю правды и въ тоже время страдаетъ значительными неточностями. Нѣтъ сомнѣнія, что братства имѣли историческую подкладку въ западно-русской жизни, не были учрежденіемъ навязаннымъ извнѣ, чисто механическимъ образомъ; на это указываютъ, съ одной стороны, нѣкоторыя черты бытовой жизни языческой и христіанской Руси, съ другой—фактъ чрезмѣрной популярности и распространенности братствъ. Но нельзя также оспаривать сходства братствъ, особенно того типа, который преобладалъ въ Западной Россіи до 80-хъ годовъ XVI ст., съ нѣкоторыми западно-европейскими учрежденіями, извѣстными подъ именемъ гильдій, такъ что невозможно отвергать вліянія послѣднихъ на выработку формъ западно-русскихъ братствъ. Вотъ та доля правды, которой мы не можетъ не признать за вышеизложенными мнѣніями. Но рядомъ съ этимъ, мы сказали, они страдаютъ неточностями. Къ числу такихъ неточностей принадлежатъ: прежде всего смѣшеніе двухъ различныхъ типовъ западно-русскихъ братствъ и односторонній взглядъ

на нихъ, какъ на явленія строго самобытныя или исключительно заимствованныя, затѣмъ неясное разграниченіе между составными элементами братствъ того и другаго типа, языческими и христіанскими, выработанными на родной почвѣ и заимствованными извнѣ, наконецъ не вполнѣ отчотливое сближеніе ихъ съ однимъ изъ видовъ гильдій—цехами, тогда какъ существовалъ другой видъ тѣхъ же гильдій, болѣе (чѣмъ цехи) близкій по формѣ и родственный по духу съ братствами. Мы не обольщаемся мыслію, что предлагаемая нами статья будетъ свободна отъ подобныхъ же неточностей и разъяснитъ всѣ недоумѣнія относительно происхожденія братствъ: цѣль наша будетъ достигнута, если эта статья дастъ матеріалъ для разъясненія вопроса. Примѣнительно къ нашей цѣли, мы разсматриваемъ типы западно-русскихъ братствъ, въ связи не съ одними только цехами, а съ цѣлымъ рядомъ подобныхъ имъ учрежденій, именно западно-европейскими гильдіями, къ которымъ цехи относятся, какъ понятіе видовое къ родовому; при этомъ обращаемъ вниманіе не столько на историческія судьбы гильдій и братствъ, сколько на ихъ внутреннее устройство; на составные элементы, изъ которыхъ это устройство сложилось, и на причины, по которымъ оно сложилось такъ, а не иначе.

Въ основѣ какъ гильдій, такъ и братствъ не трудно отличить элементы языческій и христіанскій. Языческій элементъ представляютъ пиршества, имѣвшія религіозный характеръ и бывшія составною частью устройства гильдій и братствъ. Обычай пиршествъ былъ очень распространенъ въ языческія времена у германцевъ и славянъ; пиршества были необходимою принадлежностію общественныхъ жертвоприношеній и разныхъ случаевъ частной жизни, изъ которыхъ особеннаго вниманія заслуживаетъ поминовеніе умершихъ. Что пиршества у германцевъ и славянъ соединялись съ языческими жертвоприношеніями и поминовеніемъ умершихъ—на это есть историческія указанія.

Болѣе подробныя указанія на обычай пиршествъ у гер-

манцевъ встрѣчаются въ скандинавской Эддѣ. Изъ сагъ о Гаконѣ Добромъ, Олафѣ Святомъ и др. [1]) видно, что въ важнѣйшіе праздники всѣ свободные германцы сходились въ опредѣленномъ мѣстѣ и приносили съ собою пищу и питье, необходимыя для жертвоприношенія и прокормленія себя въ теченіи трехъ дней, пока продолжалось собраніе. Первый день предназначался для разсужденія объ общественныхъ дѣлахъ, второй — для суда, а третій былъ собственно днемъ жертвоприношенія и общаго пира. Жертвоприношеніемъ и пиромъ распоряжался король или, если его не было, старшина. По срединѣ вѣшали котелъ, въ которомъ варилось мясо жертвенныхъ животныхъ, и ставили чанъ съ пивомъ. Кругомъ садились германцы и между ними на возвышенномъ мѣстѣ король или старшина. Онъ, посредствомъ особаго символическаго знака, имѣвшаго форму креста и изображавшаго молотъ (символъ бога Тора), посвящалъ богамъ жертвенныя яства и кубокъ, изъ котораго пили. Кубокъ, наполненный пивомъ, три раза совершалъ круговое движеніе: первый разъ пили въ честь бога Одина и просили у него дать королю побѣду, государству благоденствіе и расширеніе предѣловъ, второй разъ—въ честь боговъ Ніордра и Фрейи, у которыхъ просили урожая и мира, третій разъ — въ честь павшихъ на войнѣ героевъ — королей и вождей [2]), а также въ воспоминаніе знаменитыхъ родственниковъ [3]). Эти пиршества по способу, которымъ они устроялись, носили названіе гильдій, т. е. пиршествъ на общій счотъ, въ складчину [4]).

[1]) Historia regum Norvegicorum conscripta a Snorrio Sturlae filio, 1777, t. I, p. 139; t. II, p. 165—168, 247—254.

[2]) Отсюда названіе этого тоста bragafull, вѣроятно отъ braga — бравые, храбрые.

[3]) Отсюда другое названіе этого тоста minni—память, поминки (minni родственно славянск. *мню*).

[4]) По объясненію глоссаторовъ, слово гильдія происходитъ отъ нѣм. gelten. англос. gelden, gyldan — платить; въ переводѣ Ульфилы gild значитъ доброхотное даяніе, tributum voluntarium. Отсюда гильдія первоначально означаетъ пиръ, устроенный на добровольные взносы, уплаченные деньгами или провизіей, а потомъ уже пиръ вообще.

Главнѣйшими праздниками, когда у германцевъ происходили собранія для общественныхъ жертвоприношеній и пировъ, были слѣдующіе: лѣтній праздникъ (21 іюня), весенній (въ однихъ странахъ 1 мая, въ другихъ 1 марта), осенній (1 ноября) и зимній (въ декабрѣ). Изъ этихъ четырехъ праздниковъ тотъ или другой германскій народъ обыкновенно праздновалъ три, въ томъ числѣ одинъ съ особенною торжественностію: на югѣ Германіи и въ Англіи праздновались лѣтній, весенній и осенній праздники и между ними лѣтній считался самымъ важнымъ; на сѣверѣ Германіи и на Скандинавскомъ полуостровѣ праздновались весенній, осенній и зимній праздники и самыми важными считались — у сѣверныхъ германцевъ весенній, у скандинавовъ—зимній.

Между пиршествами, устроявшимися по частнымъ случаямъ, поминки по умершимъ родственникамъ имѣли у германцевъ юридическое и даже государственное значеніе. У Снорро Стурлезона [1]) приведено нѣсколько сагъ, въ которыхъ разсказывается о пирахъ, въ память умершихъ королей. Сынъ умершаго собиралъ къ себѣ въ домъ знатныхъ лицъ и самъ садился на скамью возлѣ возвышеннаго мѣста, на которомъ сидѣлъ при жизни покойникъ и которое въ настоящемъ случаѣ оставалось пока незанятымъ. Затѣмъ начиналось пиршество,—первый кубокъ выпивали въ честь умершаго, слѣдующіе въ честь боговъ. Прежде чѣмъ осушить первый кубокъ, молодой король давалъ какое-нибудь обѣщаніе, напр. распространить предѣлы государства, предпринять походъ въ ту или другую страну и пр.; осушивъ послѣ того кубокъ, онъ всходилъ на возвышенное мѣсто и съ этого момента считался вступившимъ въ права домохозяина и государя. Такимъ образомъ поминки замѣняли церемонію ввода въ наслѣдство и, вмѣстѣ съ тѣмъ, служили средствомъ знакомить подданныхъ съ правительственной программой новаго государя.

Старинный бытъ славянъ (какъ народа, происходящаго

---

[1]) Loco citato.

отъ одного корня съ германцами) представляетъ большую аналогію съ германскимъ бытомъ. Эта аналогія замѣчается и въ обычаѣ пиршествъ. У славянъ, какъ и у германцевъ, пиршества соединялись съ жертвоприношеніями. У балтійскихъ славянъ жрецъ, по словамъ Гельмольда, посредствомъ жребія опредѣлялъ празднества богамъ; тогда сходились мужи и жены съ дѣтьми и приносили въ жертву быковъ и овецъ; послѣ жертвоприношенія начиналось общественное пиршество, при чомъ поочередно пили изъ кубка въ честь боговъ и умоляли— добрыхъ боговъ послать счастіе, а злыхъ—отвратить несчастіе [1]). При описаніи осенняго праздника Святовита, Саксонъ Грамматикъ говоритъ, что жители острова Руяны (Rugia), собравшись предъ храмомъ, приносили въ жертву этому богу животныхъ и учреждали пиршество [2]). Такія же пиршества устроялись во время жертвоприношеній другимъ богамъ. Поучительныя слова, направленныя противъ языческихъ преданій и обрядовъ, осуждаютъ тѣхъ, которые «кумирьскую жертву ядять... вѣрують въ Стрибога, Дажьбога и Переплута, иже вертячеся ему піють въ розѣхъ» (пьютъ изъ роговъ) [3]), которые ставятъ «трапезу Роду и Рожаницамъ». Имѣя въ виду поучительное слово противъ ставящихъ трапезу Роду и Рожаницамъ, Нифонтъ новгородскій на вопросъ Кирика: «Аже се Роду и Рожениці краютъ хлѣбы и сиры и медъ (пьютъ)?» отвѣчалъ: «бороняше вельми. Нѣгдѣ, рече, молвить: горе пьющимъ Роженицѣ» [4]). Славяне устрояли пиршества вообще при жертвоприношеніяхъ языческимъ богамъ и въ частности при общественныхъ жертвоприношеніяхъ, совершавшихся въ праздники. Главнѣйшими праздниками у славянъ, подобно тому, какъ и у германцевъ, были: весенніе (въ мартѣ и маѣ),

---

[1]) Helmoldus, Chronica Slavorum, lib. 1, cap. LII, ed. Henricus Bangertus, 1659, p. 125.

[2]) Saxo Grammat., Historia Danica, lib, XIV, recens. Petrus Erasmus Müller, absolvit Velschow, 1839, vol. II, p. 838—839.

[3]) Лѣтоп. русск. лит., т. IV, стр. 99, 108—109.

[4]) Филаретъ, «Обз. Дух. Лит.», т. I, стр. 71.

лѣтній (купало, въ іюнѣ), осенній (Кострома, Ладо, Ярило, въ іюнѣ), зимній (Коляда, Овсень, въ декабрѣ).

У славянъ, какъ и у германцевъ, пиршество было также необходимою принадлежностію поминовенія умершихъ. Преданіе, записанное въ «Повѣсти временныхъ лѣтъ», разсказываетъ, что когда древляне убили Игоря, тогда Ольга «посла къ Деревляномъ, рькущи еице: се оуже иду къ вамъ, да пристроите меды многи въ градѣ, идѣже оубисте мужа моего, да поплачюся надъ гробомъ его, и створю трызну мужю своему. Они же то слышавше, съвезоша меды многи вѣло, възвариша.... Посемъ сѣдоша Деревляне пити, и повелѣ Ольга отрокомъ своимъ служити предъ ними... Яко оупишася Деревляне, повелѣ отрокомъ своимъ пити на ня (т. е. на смерть ихъ, въ воспоминаніе ихъ, какъ бы умершихъ), а сама отъиде кромѣ и повелѣ дружини сѣчи Деревляне» [1]. Поминальныя пиршества были въ обычаѣ не только у русскихъ, но и у другихъ славянъ, и до того вошли въ ихъ нравы, что сохранялись въ послѣдующее время, напр. въ XV—XVI вв. у славянъ-оботритовъ, населявшихъ Мекленбургъ [2]) и у русскихъ поселянъ Литвы [3]), и до настоящаго времени сохраняются въ бытѣ южныхъ славянъ, словаковъ, мазуровъ, поляковъ и русскихъ. При поминкахъ славяне, безъ сомнѣнія, пили не только въ память умершаго, но также въ честь языческихъ боговъ, потому что ни одинъ пиръ не обходился безъ воспоминанія боговъ: «егда у кого пиръ будетъ (читаемъ въ «Словѣ нѣкоего христолюбца и ревнителя по правой вѣрѣ»), тогда же и (Перуна, Хорса, Мокошь, Сима, Ргла, Вилы) кла-

[1]) «Полн. собр. русск. лѣт.», т. I, стр. 46.

[2]) Свидѣт. Маршалка у Westphalen, Monumenta inedita rerum Germanicarum, praecipue Cimbricarum, t. I, p. 571.

[3]) Свидѣт. польскаго священника Менеція или Мелетія въ соч.: De Russorum religione, ritibus nuptiarum, funerum, victu, vestitu etc., 1582. См. De religione et sacrificiis veterum Borussorum, epist. 10 Meletii ad Georgium Sabinum, въ концѣ (соч. безъ пагинаціи).

дуть въ ведра и въ чаши и тако пьють, веселяшеся о идолѣхъ своихъ» [1]).

Такъ какъ пиршества находились въ тѣсной связи съ языческою религіей германцевъ и славянъ, то, понятно, они не могли возбудить сочувствія къ себѣ въ христіанскихъ миссіонерахъ, проповѣдовавшихъ названнымъ народамъ слово Божіе; естественно было ожидать, что миссіонеры будутъ вооружаться противъ обычая пиршествъ и заботиться объ искорененіи его. Но обычай до того сроднился съ общественнымъ и домашнимъ бытомъ германцевъ и славянъ, что искоренить его оказалось дѣломъ чрезвычайно труднымъ и даже невозможнымъ. Поэтому найдено было болѣе цѣлесообразнымъ оставить древній обычай, сообщивъ ему христіанскій смыслъ; это было тѣмъ удобнѣе, что общераспространенный обычай, будучи измѣненъ примѣнительно къ христіанскимъ началамъ, могъ содѣйствовать быстрѣйшему распространенію христіанства въ народѣ. Такимъ образомъ произошло, что къ языческому элементу былъ присоединенъ элементъ христіанскій. Въ самомъ способѣ смѣшенія этихъ столь различныхъ элементовъ, въ характерѣ измѣненій, произведенныхъ въ языческомъ обычаѣ пиршествъ подъ вліяніемъ христіанства, мы опять замѣчаемъ аналогію у германцевъ и славянъ.

При началѣ христіанства у германцевъ церковь сильно возставала противъ гильдій, пиршествъ, пока онѣ были нераздѣльны съ идолослуженіемъ; положены были денежные штрафы за приверженность къ языческому обычаю и отъ новокрещаемыхъ требовали отреченія не только отъ діавола, но и отъ гильдій его [2]). Когда съ одной стороны

---

[1]) Филаретъ, «Обз. Дух. Лит.», т. I, стр. 70.

[2]) Сохранилась формула отреченія саксовъ отъ діавола и діавольской гильдіи (diabole gilde). Cp. Capitula, quae de partib. Saxoniae constituta sunt (Paderbrunn., 785 a.), cap. 21: si quis... ad honorem daemonum comederet; si nobilis fuerit, solidos sexaginta; si ingenuus, triginta; si litus, quindecim. Pertz, Monumenta Germaniae historica, Leges, t. I, p. 49.

попытки уничтожить гильдіи не удались, а съ другой — явилась возможность отдѣлить гильдіи отъ языческихъ жертвоприношеній и придать имъ видъ древне-христіанскихъ агапъ, тогда представители церкви отнеслись къ нимъ снисходительнѣе и разрѣшили ихъ употребленіе, съ спеціальною цѣлью сдѣлать народъ болѣе склоннымъ къ принятію христіанства. «Поелику они имѣютъ обыкновеніе убивать много быковъ въ жертву идоламъ», — писалъ Григорій В. британскому аббату Меллиту, въ 601 году, — «то и этотъ обычай долженъ быть превращонъ въ нѣкоторое празднество. Пусть они въ дни, посвящонные торжественному богослуженію или воспоминанію святыхъ мучениковъ, мощи которыхъ тамъ почиваютъ, устрояютъ изъ древесныхъ вѣтвей палатки вокругъ капищъ, обращонныхъ въ церкви, и празднуютъ эти дни посредствомъ религіозныхъ пиршествъ, дабы такимъ образомъ они уже не діаволу приносили въ жертву животныхъ, но убивали ихъ для пищи себѣ, во славу Божію, и за свое насыщеніе благодарили Подателя всего; а это дѣлается съ тою цѣлію, чтобы, оставивъ имъ нѣкоторое внѣшнее утѣшеніе, сдѣлать ихъ тѣмъ болѣе склонными къ внутренней радости» [1]). Этотъ отрывокъ изъ письма Григорія В., приведеннаго у англосаксонскаго историка Беды, служа памятникомъ терпимости знаменитаго римскаго епископа къ народному обычаю, вмѣстѣ съ тѣмъ указываетъ на новую черту, внесенную христіанствомъ въ этотъ обычай, именно на то, что гильдіи стали отправляться во славу христіанскаго Бога, вблизи христіанскихъ храмовъ, возникшихъ большею частью на мѣстѣ языческихъ капищъ. Изъ другихъ данныхъ видно, что не только по близости, но даже внутри христіанскихъ храмовъ устроялись пиршества; противъ этого злоупотребленія, между прочимъ, боролся апостолъ Германіи, Бонифацій (Винфридъ). Съ теченіемъ времени для общественныхъ пиршествъ были выстроены нарочитые домы. О норвежскомъ королѣ Олафѣ Туч-

---

[1]) Beda, Hist. eccles., l, cap. 30. Monumenta historica Britanica, vol. I, p. 141.

номъ или Смирномъ (XI в.) разсказывается, что онъ весьма любилъ пышность и блескъ общественныхъ пировъ. Онъ сдѣлалъ распоряженіе, чтобы пиршества устроялись исключительно въ городахъ, и для этого въ разныхъ городахъ онъ выстроилъ пиршественные домы. Между ними особенно извѣстенъ былъ домъ въ Трондгеймѣ, который и въ позднѣйшее время считался самымъ большимъ домомъ въ Норвегіи и назывался гильдейскимъ, т. е. пиршественнымъ домомъ (quod Gildescalen i. e. convivalem domum vocant) [1]). Нѣчто подобное было предпринято и Генрихомъ I-мъ въ Германіи (X в.): хотя положительно не говорится объ устройствѣ имъ пиршественныхъ домовъ, однакожъ есть указаніе на то, что онъ заботился объ установленіи опредѣленныхъ мѣстъ для пировъ и велѣлъ праздновать ихъ въ городахъ [2]). Не смотря однакожъ на то, что храмы перестали быть мѣстомъ пиршествъ, послѣдніе не потеряли чрезъ это своего религіознаго отпечатка,—по прежнему они совершались во славу Божію и сопровождались извѣстными религіозными церемоніями. Подобно тому, какъ въ до-христіанское время гильдіи неразрывно были связаны съ языческимъ жертвоприношеніемъ,—и послѣ введенія христіанства, онѣ соединялись съ богослуженіемъ: предъ началомъ пиршества служилась мисса. Подобно тому, какъ гильдіи языческаго времени соединены были съ тостами въ честь Одина, Фрейи и Ніордра, точно такъ и на гильдіяхъ христіанскаго времени произносились тосты, только уже не въ честь языческихъ боговъ, а во славу Христа, Дѣвы Маріи и святыхъ. Въ частности застольное чествованіе того или другаго святаго зависѣло отъ степени популярности его въ данной мѣстности. Такъ напр. король Свендъ, на поминкахъ отца своего Гаральда, вслѣдъ за тостомъ въ честь Христа,

---

[1]) Torfaeus, Historia rerum Norvegicarum, t. I, p. 84.

[2]) Concilia et omnes conventus atque convivia in urbibus voluit celebrari. Widukindi, Res gestae saxonicae, lib. 1, cap. 35,—ap. Pertz, Monum. Germ. hist. Scriptores, t. III, p. 432.

провозгласилъ тостъ въ честь архангела Михаила. Предъ началомъ одного народнаго собранія въ Агдѣ, въ Норвегіи, королю Олафу явился во снѣ св. Мартинъ Турскій и убѣждалъ короля во время предстоящаго общественнаго пиршества выпить за него, св. Мартина, и за другихъ святыхъ тѣ чаши, которыя обыкновенно выпивались въ честь Одина и асовъ. Почему въ этомъ случаѣ явился королю именно св. Мартинъ,— это объясняется тѣмъ, что вначалѣ онъ былъ патрономъ Норвегіи. Впослѣдствіи, когда Норвегія избрала своимъ патрономъ національнаго святаго, Олафа, тогда король Магнусъ издалъ распоряженіе, чтобы въ Рожд. Хр. пили въ честь Олафа (а не Мартина). Измѣненія, внесенныя христіанствомъ въ германскій обычай гильдій, заключались не только въ замѣнѣ языческихъ жертвъ миссами и языческихъ боговъ христіанскимъ Богомъ и святыми, но также въ замѣнѣ языческихъ праздниковъ, къ которымъ главнымъ образомъ пріурочены были гильдіи, праздниками христіанскими: лѣтній праздникъ замѣненъ днемъ св. Іоанна, весенній — пасхой, осенній — праздникомъ всѣхъ святыхъ, зимній—Рождествомъ Христовымъ. Кромѣ совпаденія по времени съ языческими праздниками, выборъ этихъ христіанскихъ праздниковъ представлялъ удобство и въ томъ отношеніи, что нѣкоторые изъ нихъ напоминали языческіе праздники своею трехдневною продолжительностію. Что касается пиршествъ по поводу поминовенія умершихъ, то они обыкновенно происходили въ день похоронъ, а также въ 7-й и 33-й дни послѣ смерти; измѣненіе этихъ пиршествъ, сравнительно съ языческими поминками, состояло въ томъ, что мѣсто прославленія умершаго посредствомъ застольныхъ тостовъ заняла молитва о спасеніи его души. Пиршеству предшествовала заупокойная мисса, священникъ, ее служившій, принималъ потомъ участіе въ пирѣ и существовали спеціальные церковные каноны, которые предписывали ему, какъ вести себя во время этого пира: по канонамъ Гинкмара, архіеп. реймскаго, онъ не долженъ былъ пить во славу умершаго и напиваться пьянымъ; могъ выпить, во славу Божію, три чаши

и никакъ не больше (maxime autem ultra tertiam vicem poculum ibi non contingant) и пр. [1]).

Послѣ введенія христіанства у славянъ ихъ языческій обычай пиршествъ постигла таже судьба, которая выпала на долю германскаго обычая. Онъ не былъ совершенно искорененъ, а только измѣненъ сообразно съ христіанскими понятіями. Само духовенство стало участвовать въ народныхъ пиршествахъ, какъ видно изъ вышеупомянутаго «Слова христолюбца и ревнителя по правой вѣрѣ», который, говоря о пирахъ, прибавляетъ, что «не токмо се творять невѣжи, но и вѣжи, *попове* и книжницы» [2]). Но подъ вліяніемъ духовенства прежнее питье чашъ въ честь языческихъ боговъ уступило мѣсто застольнымъ чашамъ, въ честь Христа и Дѣвы Маріи, — въ «Словѣ писанномъ святымъ Θеодосіемъ мнихомъ» (печерскимъ) сказано: «во время пира тропарей не пѣть за чашами, развѣ только три: одинъ разъ во славу Христа Бога, въ началѣ обѣда, другой въ честь Пресвятой Дѣвы Маріи, въ концѣ обѣда, въ третій — за здравіе государя: болѣе не позволяемъ». [3]) Это поученіе Θеодосія, предназначаемое для духовныхъ лицъ и сходное съ канономъ Гинкмара въ опредѣленіи количества чашъ, которыя позволялось выпить священнику въ теченіе пира, ясно показываетъ, что религіозный характеръ славянскихъ пиршествъ удержанъ былъ и въ христіанское время, при чомъ роль, принадлежавшая прежде язычеству, перешла къ христіанству. Языческіе славянскіе праздники слились съ праздниками христіанскими: весенніе—съ Пасхой и Троицынымъ днемъ, лѣтній—съ Ивановымъ днемъ, осенній—съ днемъ Петра и Павла, зимній—съ Рождествомъ Христовымъ. Эти праздники предпочтительно предъ другими стали избираться для пиршествъ, и до какой степени это сдѣлалось обыкновеннымъ — показываетъ тотъ фактъ, что даже въ настоящее время въ Зап. Россіи счи-

---

[1]) Labbe, Sacrosancta concilia, t. X, p. 4, can. 14, 15.

[2]) Филаретъ, «Обз. Дух. Лит.», т. I, стр. 70.

[3]) Тамъ же, стр. 17.

тается нужнымъ приготовлять большие запасы пищи и питья къ празднику Пасхи, колоть свиней къ Рождеству Хр. и т. д. Въ этомъ традиціонномъ обыкновеніи нельзя не видѣть остатковъ стариннаго обычая соединять общественные пиры съ важнѣйшими христіанскими праздниками, которые по времени совпадали съ прежними языческими празднествами. Поминальныя пиршества послѣ введенія христіанства у русскихъ славянъ стали совершаться въ день похоронъ и въ 9-й и 40-й дни послѣ смерти; необходимою принадлежностію ихъ сдѣлались заупокойная обѣдня и молитва о спасеніи души умершаго, вмѣсто застольнаго тоста въ честь умершаго.

Изъ сказаннаго нами можно сдѣлать выводъ, что происхожденіе пиршествъ относится къ глубокой древности, можетъ быть къ тому времени, когда германцы и славяне не успѣли еще выдѣлиться изъ индоевропейской семьи народовъ. Эта догадка основана на фактѣ сходства между пиршественными обычаями германцевъ и славянъ. Такъ какъ сходство замѣчается въ раннюю пору жизни названныхъ народовъ и по этому не можетъ быть объяснено заимствованіемъ обычая однимъ народомъ у другаго, то необходимо признать общность источнаго начала и допустить существованіе обычая еще въ то время, когда оба народа составляли одно цѣлое. Пиршества были соединены съ религіозными установленіями германцевъ и славянъ, совершались въ языческіе праздники и въ дни поминовенія умершихъ, и были неразрывны съ языческими жертвоприношеніями и прославленіемъ боговъ и умершихъ. Послѣ обращенія германцевъ и славянъ въ христіанство обычай пиршествъ былъ удержанъ и сохранялся въ тѣхъ же формахъ, подъ которыми онъ существовалъ до принятія христіанства. По прежнему онъ имѣлъ религіозное значеніе и измѣненіе состояло лишь въ томъ, что роль язычества перешла къ христіанству: вмѣсто языческихъ праздниковъ и языческой тризны, пиршества стали совершаться въ христіанскія праздники и въ дни церковнаго поминовенія умершихъ, вмѣсто языческаго жертвоприношенія

и прославленія боговъ введено богослуженіе и прославленіе Бога и святыхъ, вмѣсто чествованія умершихъ введено христіанское молитвословіе объ ихъ спасеніи. Словомъ, измѣненія не представляли въ существѣ ничего новаго; они возникли на почвѣ уже готовой и состояли лишь въ томъ, что особенностямъ, прежде существовавшимъ и имѣвшимъ характеръ языческій, теперь былъ приданъ характеръ христіанскій.

Но была еще одна важная особенность, которая сообщена была пиршествамъ послѣ введенія христіанства и происхожденіе которой—если не съ несомнѣнною достовѣрностію, то съ значительною долею вѣроятности—можно ставить въ зависимость отъ христіанства. Особенность заключалась въ томъ, что тогда какъ въ до-христіанское время пиршества устроялись для ближайшихъ родственниковъ, сосѣдей или наконецъ для всѣхъ гражданъ, на которыхъ чрезъ это не возлагалось никакихъ особыхъ обязательствъ по отношенію другъ къ другу; послѣ введенія христіанства люди, сходившіеся вмѣстѣ и принимавшіе участіе въ общемъ пирѣ, составляли союзъ, члены котораго были связаны между собою чувствомъ братства и обязанностію взаимной помощи. Этотъ союзъ у германцевъ сталъ называться гильдіей, т. е. тѣмъ самымъ словомъ, которое прежде употреблялось для обозначенія общественнаго пиршества; у славянъ онъ сталъ называться братчиной (а потомъ братствомъ),—словомъ, которое, вѣроятно, тоже прилагалось къ общественнымъ пиршествамъ языческаго времени, хотя ясныхъ указаній на это не существуетъ.

Изъ какихъ началъ и подъ какимъ вліяніемъ возникла и развилась эта особенность, измѣнившая первоначальный смыслъ гильдій и братчинъ, придавшая имъ видъ союзовъ, корпорацій людей, обязанныхъ помогать другъ другу,—относительно этого высказано два предположенія. Нѣкоторые производятъ новые союзы отъ тѣхъ побратимствъ, которыя, по изображенію скандинавскихъ сагъ и славянскихъ сказаній, были въ обычаѣ у древнихъ германцевъ и славянъ и которыя представ-

ляли собою союзы двухъ лицъ, обязавшихся помогать другъ другу до самоотверженія, общими силами мстить за оскорбленія, имъ нанесенныя, и пр. Таковъ, между прочимъ, взглядъ Мюнтера на происхожденіе гильдій, которыя, по словамъ этого учонаго, образовались изъ соединенія побратимствъ, въ смягчонной формѣ, съ обычаемъ жертвенныхъ пиршествъ [1]). Другіе объясняютъ превращеніе гильдій и братчинъ изъ простыхъ пиршествъ въ союзы для самопомощи и общаго пированія воздѣйствіемъ христіанской идеи о братской любви, которая въ первое время христіанства воплощалась въ агапахъ, а въ данное время нашла себѣ выраженіе въ гильдіяхъ и братчинахъ. Таковъ взглядъ Вильды, по мнѣнію котораго христіанская идея братства соединилась съ старо-германскимъ обычаемъ пиршествъ, въ измѣненномъ христіанствомъ видѣ, и отъ соединенія произошли гильдіи,—учрежденіе, которое внутреннимъ своимъ содержаніемъ примыкаетъ къ христіанству, а внѣшнею формою къ нравамъ и образу жизни древнихъ германцевъ [2]). Таковъ же въ сущности, хотя менѣе сознателенъ и отчотливъ, взглядъ Флерова на православныя западно-русскія братства, при учрежденіи которыхъ, говоритъ онъ, «за образецъ и основаніе приняты были примѣры христіанской жизни первыхъ временъ и многочисленныя заповѣди Спасителя и апостоловъ о любви, какую должны имѣть христіане другъ къ другу» [3]).

Мы отдаемъ предпочтеніе второму взгляду, подъ условіемъ надлежащей его постановки. Производя гильдіи и братчины отъ древнихъ побратимствъ, трудно устранить недоумѣніе, какимъ образомъ произошло, что дружественный союзъ, связывавшій двухъ лицъ, могъ потомъ разростись въ большой союзъ, обнимавшій многихъ лицъ, въ томъ числѣ женщинъ; далѣе, какимъ образомъ произошло, что, не смотря на существованіе составныхъ элементовъ, т. е. побратимствъ и жерт-

---

[1]) Münter, Kirchengeschichte v. Dänemark und Norwegen, B. I, S. 191 ff.

[2]) Wilda, Das Gildewesen im Mittelalter, S. 32—33.

[3]) Флеровъ, «О православныхъ церковныхъ братствахъ», стр. 2.

венныхъ пиршествъ, эти элементы въ до-христіанское время не могли объединиться въ гильдіи и братчины (въ смыслѣ союзовъ), появленіе которыхъ относится лишь по времени послѣ введенія христіанства у германцевъ и славянъ. Второй взглядъ не возбуждаетъ подобныхъ недоумѣній. О правдоподобности его говоритъ уже то обстоятельство, что онъ изобрѣтенъ не Вильдой или какимъ-нибудь другимъ учонымъ въ XIX столѣтіи, но современенъ учрежденію гильдій и братствъ и былъ раздѣляемъ самими учредителями. Въ началѣ нѣкоторыхъ гильдейскихъ статутовъ приводится, напр., слѣдующее соображеніе, какъ мотивъ къ составленію гильдій: «пророкъ Давидъ сказалъ въ псалмахъ: какъ хорошо и пріятно, когда братія живутъ вмѣстѣ и единодушно», или: «поелику Богъ есть любовь, и кто пребываетъ въ любви, тотъ пребываетъ въ Богѣ и Богъ въ немъ»,—посему мы, такіе-то, постановивши основать гильдію, и пр. [1]). Кириллъ, патріархъ константинопольскій, въ граматѣ на устроеніе луцкаго братства, данной 1623 г., писалъ, что братство — это «не новое какое-либо установленіе, но по истинѣ древнѣйшее, съ самаго начала учрежденное при апостолахъ, когда у всѣхъ было сердце едино и душа едина» [2]). Таже мысль, въ той или иной формѣ, приводится въ другихъ граматахъ и актахъ, какъ побужденіе къ основанію братствъ въ Западной Россіи. Если сами учредители сознаются, что при учрежденіи гильдій и братствъ ими руководила идея христіанской любви и братскаго единенія; то мы не имѣемъ права отрицать это и ставить происхожденіе союзовъ внѣ всякой зависимости отъ христіанства. Остается только неуясненнымъ самый процессъ возникновенія этихъ союзовъ, а именно, каковъ былъ историческій ходъ развитія христіанской идеи братской любви и соединенія ея съ германо-славянскимъ обычаемъ пиршествъ. Оставляя въ сторонѣ древнехристіанскія агапы, рано вышедшія изъ употребленія, мы

---

[1]) См. статуты гильдій св. Іоанна въ Свенборгѣ и Св. Троицы въ Оденсее у Suhm, Samlinger, B. I, H. 2, S. 210.

[2]) Памятн. Кіевск. Комм., т. I, отд. I, грам. VII.

полагаемъ, что переходною ступенью въ развитіи этой идеи (разумѣемъ ея обнаруженія), до соединенія ея съ обычаемъ пиршествъ, было монастырское общежитіе, съ которымъ скоро познакомились германцы и славяне послѣ принятія ими христіанства. Монахи того или другаго монастыря, естественно, образовали союзъ и смотрѣли на себя по преимуществу какъ на братьевъ во Христѣ, связанныхъ другъ съ другомъ болѣе тѣсными узами, чѣмъ съ другими людьми, не принадлежавшими къ монастырскому общежитію. Съ теченіемъ времени монашескій кругозоръ расширился, явилась мысль, что тѣснѣйшій союзъ дружбы и братской любви не долженъ ограничиваться монастырскими стѣнами, но долженъ обнимать собою возможно большее число людей. Выраженіемъ этой мысли были братскіе союзы между нѣсколькими монастырями. Сначала въ составъ этихъ союзовъ входила только братія монастырей, заключившихъ союзъ, братство; а потомъ въ число братчиковъ начали поступать и лица не принадлежавшія къ монастырской братіи, духовныя и свѣтскія. Такъ, напр., два гильскихъ монастыря, св. Ремигія и св. Діонисія, заключили между собою братскій союзъ и въ составъ этого союза, какъ видно изъ подписей на граматѣ отъ 838 г. [1]), вошли кромѣ аббатовъ и монаховъ, нѣкоторые епископы и императоръ Людовикъ Благочестивый. Примѣры такихъ монастырскихъ союзовъ извѣстны и изъ исторіи Англіи; изъ граматъ относящихся къ этимъ союзамъ, видно, что братчики обязывались быть по отношенію другъ къ другу «какъ бы одно тѣло и одинъ духъ», заботиться о временныхъ нуждахъ и душевномъ спасеніи другъ друга [2]). Послѣдняя цѣль братскаго союза, безъ сомнѣнія, была главною приманкою для людей свѣтскихъ, которые, желая заручиться

---

[1]) D'Achery, Spicilegium, t. III, p. 333, cf. p. 428, 456.

[2]) Выраженіе: quasi cor unum et anima una и указаніе на приведенныя въ текстѣ цѣли братства встрѣчаются, между прочимъ, въ граматѣ, относящейся къ братству, составленному при Вильгельмѣ I-мъ семью англійскими монастырями. Hickesius, Thesaurus linguarum septentrionalium, t. III, Dissertatio epistolarius, p. 19.

молитвами монаховъ и попасть въ монастырскіе диптихи, дѣлались членами ихъ братства. Такимъ образомъ практика общежительныхъ монастырей очень рано выработала форму для выраженія христіанской идеи братской любви и единенія; этою формою были союзы для помощи въ настоящей и будущей жизни. Стоило только перейти этой формѣ изъ монастырской практики на почву народной жизни германцевъ и славянъ и соединиться съ народнымъ обычаемъ пиршествъ, чтобы явились гильдіи и братчины. Такъ и было въ дѣйствительности. Допущеніемъ мірянъ въ монастырскіе союзы былъ проложенъ путь для перехода послѣднихъ въ народную жизнь и для ихъ соединенія съ народнымъ обычаемъ. Участіе мірянъ въ монастырскихъ братствахъ повело къ тому, что, съ одной стороны, монахи и вообще духовныя лица, уступая привычкамъ мірянъ, начали сопровождать пиршествами свои братскія собранія, съ другой стороны міряне, познакомившись съ братствами, не ограничились участіемъ въ нихъ, но по образцу этихъ братствъ, начали самостоятельно составлять союзы, въ которыхъ пиршества (въ томъ видѣ, какой они получили подъ вліяніемъ христіанства) были выдающимся элементомъ и которыя они постепенно стали приспособлять къ своимъ мірскимъ цѣлямъ.

Съ точки зрѣнія цѣлей, которымъ задавались и которыя преслѣдовали гильдіи и братчины (или братства), тѣ и другія раздѣляются на нѣсколько аналогичныхъ типовъ, слѣдовававшихъ другъ за другомъ въ исторической преемственности и указывающихъ собою на главнѣйшіе фазисы историческаго развитія гильдій и братствъ. Въ хронологическомъ отношеніи германскія гильдіи предшествовали славянскимъ братчинамъ и историческіе типы первыхъ выработались раньше, чѣмъ типы послѣднихъ. Это обстоятельство само собою опредѣляетъ порядокъ, въ которомъ намъ предстоитъ разсматривать гильдіи и братства.

Въ историческомъ развитіи гильдій замѣчаются три главные момента. Сначала гильдіи если не исключительно состоя-

ли изъ духовныхъ лицъ, то во всякомъ случаѣ находились подъ преобладающимъ вліяніемъ духовенства, имѣли строго религіозный характеръ и преслѣдовали только религіозныя цѣли. Поэтому онѣ могутъ быть названы духовными гильдіями. Роль гильдій этого рода до XIV в. была сравнительно незначительная; но въ XIV—XV вѣкахъ онѣ быстро распространились и увеличились въ числѣ; остатки ихъ до настоящаго времени сохраняются въ католической церкви. Послѣ духовныхъ гильдій выступили на сцѣну гильдіи, которыя успѣли эмансипироваться отъ вліянія духовенства: на мѣсто характера религіознаго усвоили себѣ преимущественно характеръ политическій, на мѣсто цѣлей религіозныхъ—цѣль преимущественно политическую, а именно защиту отъ притѣсненій и насилій сильныхъ людей. Эти гильдіи можно назвать оборонительными гильдіями. Наконецъ явились гильдіи, въ которыхъ какъ религіозныя, такъ и политическія цѣли отступили на задній планъ, а на передній выступили интересы экономическіе, содѣйствіе развитію торговли и ремеслъ. Это были гильдіи промысловыя, которыя по составу своихъ членовъ и направленію своей дѣятельности распадались на купеческія и ремесленныя. Оборонительныя и промысловыя гильдіи развились изъ духовныхъ гильдій. Не смотря на то, своего процвѣтанія онѣ достигли раньше послѣднихъ, именно въ промежутокъ времени отъ IX до XIV в. Но послѣ XIV в. онѣ стали подавляться духовными гильдіями.

Въ историческомъ развитіи братчинъ тоже замѣчаются три главные момента. Сначала братчины преслѣдовали тѣ же самыя строго религіозныя цѣли, которыя составляли отличительную особенность духовныхъ гильдій. Такъ какъ дѣятельность этихъ братчинъ была обращена главнымъ образомъ на нужды церкви, то ихъ можно назвать церковными братствами. Хотя онѣ существовали до XV в., но замѣтнымъ образомъ начали заявлять о себѣ въ XV — XVI вѣкахъ. Изъ церковныхъ братствъ въ XVI—XVII вв. образовались братства, цѣли которыхъ, по прежнему оставаясь религіозными, сдѣлались зна-

чительно шире, сравнительно съ прежнимъ временемъ. Такъ какъ дѣятельность ихъ была направлена на защиту вѣры, то они могутъ быть названы религіозно-оборонительными братствами; они выдерживаютъ нѣкоторую аналогію съ оборонительными гильдіями — вся разница въ предметѣ обороны и сообразно съ этимъ въ средствахъ обороны. Наконецъ, частію до XVI в., особенно же въ XVI—XVII вв., введены были промысловыя братства (купеческія и ремесленныя), имѣвшія своею цѣлію — содѣйствіе развитію торговли и ремеслъ. Они вполнѣ соотвѣтствуютъ промысловымъ гильдіямъ и въ значительной степени составляютъ простое заимствованіе этихъ гильдій.

Послѣ этого общаго замѣчанія перейдемъ къ частнѣйшему ознакомленію съ типами гильдій и братствъ.

Первое мѣсто въ ряду западно-европейскихъ гильдій занимаютъ духовныя гильдіи. Историческихъ данныхъ, съ помощію которыхъ можно было бы хронологически-точно опредѣлить время ихъ появленія, не сохранилось. Съ несомнѣнностію можно сказать только то, что онѣ произошли не позже VIII в., такъ какъ отъ второй половины VIII в. до насъ дошли первыя указанія на гильдіи, а именно въ трехъ капитуляріяхъ Карла В. отъ 779, 789 и 794 гг. [1]). По этимъ законодательнымъ памятникамъ гильдіи являются учрежденіемъ уже готовымъ, развившимся и существовавшимъ прежде. Есть основаніе думать, что духовныя гильдіи сначала ограничивались тѣснымъ кругомъ духовныхъ лицъ, собиравшихся 1-го числа каждаго мѣсяца для разсужденія о духовныхъ дѣлахъ. Объ этомъ можно заключать изъ одного канона Гинкмара, архіепископа реймскаго, направленнаго противъ неумѣренности и неблагопристойности, которыя допускались духовенствомъ на пиршествахъ [2]). Затѣмъ въ составъ духовныхъ гильдій были допущены міряне, даже женщины. Указаніе на такое

---

[1]) Bouquet, Script. rer. gallic. et francic., t. V, p. 647, 649.

[2]) Labbe, Sacrosancta concilia, t. X, col. 4, can. 15.

измѣненіе состава гильдій находится въ постановленіи нантскаго собора, который относится ко времени не позже 800 года [1]). Это постановленіе почти дословно было повторено въ капитуляріи Гинкмара реймскаго отъ 852 г., въ которой онъ давалъ постановленія духовенству своей епархіи, какъ вести себя по отношенію къ гильдіямъ [2]). Всѣ перечисленные документы свидѣтельствуютъ о существованіи духовныхъ гильдій въ VIII—IX вв. въ государствѣ франкскомъ. Есть также одинъ документъ, который доказываетъ существованіе ихъ въ IX в. въ англо-саксонскомъ государствѣ: это именно статутъ гильдіи въ городѣ Экседорѣ [3]), весьма важный для правильнаго пониманія устройства духовныхъ гильдій въ ближайшее время послѣ ихъ возникновенія. Не смотря на то, что міряне рано получили доступъ въ духовныя гильдіи, послѣднія продолжали оставаться подъ сильнымъ вліяніемъ духовенства и сохраняли свой религіозный характеръ; главнымъ предметомъ ихъ дѣятельности была помощь церквамъ, духовенству и бѣднымъ. При такомъ направленіи ихъ дѣятельности, естественно произошло, что представители церкви благосклонно отнеслись къ духовнымъ гильдіямъ и содѣйствовали ихъ распространенію: въ теченіе X—XIII вѣковъ число ихъ увеличилось, какъ объ этомъ можно судить по сохранившимся памятникамъ [4]). Но количество духовныхъ гильдій этого времени ничтожно сравнительно съ количествомъ ихъ въ XIV—XV вв. Въ эти два вѣка послѣдовало крайне быстрое ихъ размноженіе: въ каждомъ городѣ западной Европы

[1]) Labbe, t. IX, col. 472, can. XV. Касательно времени, когда происходилъ нантскій соборъ, постановившій канонъ: «De collectis, vel confratriis, quas consortia vocant»... etc., учоные несогласны между собою. Одни относятъ его къ 658 г., другіе—къ 660 г., а третіе къ 800. Всѣ согласны лишь въ томъ, что онъ происходилъ не позже 800 года.

[2]) Labbe, t. VIII, col. 572.

[3]) Hickesius, Thesaurus linguar. septentr., t. III, Dissert. epistol., p. 21.

[4]) Terpager, Ripae Cimbricae, seu urbis Ripensis in Cimbria sitae descriptio, libr. II, sect. XIII, p. 418—458. Hickesius, Thesaur. lingu. sept., t. III, Dissert. epist., p. 18—19. Suhm, Histor., B. III, p. 485....

рѣдкая церковь не имѣла при себѣ одной или нѣсколькихъ гильдій,—въ итогѣ оказывалось, что тотъ или другой городъ обладалъ цѣлыми десятками, даже сотнями. Напр. въ Любекѣ ихъ было около 70, въ Кёльнѣ около 80, въ Гамбургѣ около 100. Къ сожалѣнію, обнародовано очень мало памятниковъ о гильдіяхъ XIV—XV вв.; извѣстно лишь то, что онѣ носили въ это время двоякое названіе (однѣ назывались колядными гильдіями, другія благочестивыми братствами) и что онѣ нѣсколько измѣнились сравнительно съ гильдіями предшествующаго времени. Но прежде чѣмъ говорить объ этомъ измѣненіи, необходимо познакомиться съ устройствомъ духовныхъ гильдій до XIV в.

Сличая вышеуказанные памятники духовныхъ гильдій VIII—XIII вв. между собою и съ тѣми отдѣлами статутовъ оборонительныхъ и промысловыхъ гильдій (о нихъ рѣчь будетъ ниже), которые представляютъ собою или простое заимствованіе изъ статутовъ духовныхъ гильдій, или кодификацію правилъ, несомнѣнно дѣйствовавшихъ въ духовныхъ гильдіяхъ, хотя и не внесенныхъ въ ихъ статуты,—мы получаемъ слѣдующую общую картину устройства духовной гильдіи.

Гильдія имѣла своего патрона, по имени котораго называлась. Патроны избирались изъ числа святыхъ, особенно чтимыхъ въ той или другой мѣстности, каковы были: Канутъ въ Даніи, Олафъ въ Норвегіи и Швеціи, Стефанъ, а потомъ Витъ въ Саксоніи и пр.; съ теченіемъ же времени, когда гильдіи размножились, выборъ патроновъ между святыми производился по разнымъ, часто случайнымъ соображеніямъ. Кромѣ именъ патроновъ, гильдіи заимствовали также свои названія отъ церквей, въ которыхъ члены гильдіи совершали свое богослуженіе, отъ домовъ, въ которыхъ они собирались, отъ цѣли, съ какою учреждена гильдія, отъ занятій членовъ гильдіи и сословія, къ которому принадлежало большинство членовъ.

Въ члены гильдіи поступали духовные и міряне, мущины (братчики) и женщины (сестры). По правамъ между ними су-

ществовало то различіе, что женщины принимали участіе въ религіозныхъ церемоніяхъ и въ общихъ пирахъ, но не участвовали въ разсужденіяхъ о дѣлахъ гильдіи, которыя подлежали вѣдѣнію однихъ мущинъ. Отъ поступавшаго въ гильдію требовалось, чтобы онъ былъ человѣкомъ хорошей нравственности и незапятнанной чести и чтобы онъ отыскалъ между наличными членами гильдіи лицъ, которыя бы поручились въ томъ, что онъ обладаетъ этими качествами. Принимаемый въ гильдію дѣлалъ извѣстный взносъ въ гильдейскую кассу и давалъ клятвенный обѣтъ исполнять обязанности, лежащія на членѣ гильдіи, и подчиняться постановленіямъ гильдіи; клятву эту онъ давалъ, касаясь рукою какого-нибудь священнаго предмета, напр. реликвій, свѣчей и пр.

Гильдія имѣла свою церковь, или алтарь, который на счотъ гильдіи уставлялся горящими свѣчами [1]), а также свой домъ. Въ день воспоминанія святаго, которому посвящена была гильдія, а также въ нѣкоторые другіе дни (особенно въ Рожд. Хр., въ день Іоанна Крест. и всѣхъ святыхъ и въ дни поминовенія умершихъ братчиковъ), до двухъ, трехъ и четырехъ разъ въ году, происходили общія собранія членовъ и никто, безъ уважительной причины, какъ-то болѣзни, не смѣлъ уклоняться отъ этихъ собраній, подъ опасеніемъ штрафа. Во время собраній, чаще всего продолжавшихся три дня, совершались въ гильдейской церкви или предъ гильдейскимъ алта-

[1]) Горящія свѣчи поддерживались на гильдейскихъ алтаряхъ не только ночью но и днемъ, какъ видно изъ одного постановленія противъ этого обычая, сдѣланнаго въ Кёльнѣ. Вообще свѣчи, употреблявшіяся еще въ языч. культѣ германцевъ (сага о св. Олафѣ у Стурлезона), играли важную роль у германцевъ и въ практикѣ ихъ гильдій. Независимо отъ того, что иногда на свѣчахъ давалась клятва, при поступленіи въ гильдію,—онѣ употреблялись еще во время пиршествъ и въ нѣкоторыхъ гильдейскихъ статутахъ есть постановленіе, чтобы каждый снималъ шапку въ то время, когда вносятъ свѣчи (Quilibet... debet detrahere caputium suum, dum lumina importabantur. Terpager, Ripae Cimbricae, p. 420). До позднѣйшаго времени германцы придавали таинственное значеніе свѣчамъ и, когда онѣ вносились, привѣтствовали другъ друга словами: Gott gebe uns das ewig Licht (Stuck, Antiquitates conviviales, 1592, p. 412).

ремъ миссы и молитвы за живыхъ и умершихъ братчиковъ, затѣмъ происходили въ гильдейскомъ домѣ совѣщанія о дѣлахъ гильдіи и общія пиры. Все, касающееся пира, было опредѣлено съ особенною подробностію: въ статутахъ есть предписанія, чтобы каждый членъ приносилъ извѣстное количество муки, сотоваго меда (изъ него дѣлался питой медъ и свѣчи) и пр. для пиршества; чтобы онъ не засыпалъ за столомъ, не объѣдался, не опивался, но выпивалъ всего три чаши въ честь (minni) патрона гильдіи, Христа и Дѣвы Маріи, и пилъ стоя на ногахъ и съ пѣснопѣніями; чтобы онъ велъ себя чинно и скромно, не шумѣлъ, не билъ посуды, не называлъ другаго негодяемъ (nithing), воромъ, не таскалъ сосѣда за волосы, не билъ его кулакомъ или палкою, а что касается оружія, то чтобы и не вносилъ его въ гильдейскій домъ, но оставлялъ при входѣ, и пр. и пр. [1]). Кто былъ за-

[1]) Пиршествамъ было отведено такое видное мѣсто, что подъ часъ они заслоняли собою другія задачи гильдій, какъ это видно изъ статута свято-гертрудиной гильдіи въ Геллестадѣ. и др. (Terpager, Ripae Cimbricae, p. 428; Suhm, Samlinger, B. I, II. 2), въ которые найдено нужнымъ внести статью съ напоминаніемъ, что гильдія установлена не ради пира (non causa petationis). Такое крайнее развитіе пиршествъ, какъ составной части гильдейскаго устройства, объясняется чрезмѣрною бѣдностью, если не полнымъ отсутствіемъ общественныхъ увеселеній въ средніе вѣка. Пиршественныя собранія отчасти восполняли этотъ недостатокъ и играли роль современныхъ намъ маскарадовъ и клубовъ: здѣсь появлялись talamascae (14 can. Hincmari, ap. Labbe, t. X, col. 4), составлялись танцы (напр. на собраніяхъ гильдій циркульцевъ въ Данцигѣ и Кенигсбергѣ, называвшихся такъ потому, что у нихъ былъ свой знакъ, изображавшій циркулъ въ кругѣ, символъ Бога, троичнаго въ лицахъ), въ нѣкоторыхъ гильдейскихъ домахъ члены могли ежедневно получать обѣдъ за умѣренную плату (напр. въ лимпургской гильдіи во Франкфуртѣ на М., названной такъ по имени гильдейскаго дома), въ другихъ могли праздновать крестины, свадьбу и пр., при чомъ за извѣстную плату отпускалась гильдейская посуда и кухня, съ поваромъ и прислугою. Вслѣдствіе того, что гильдейскія пиршества были средствомъ общественныхъ увеселеній, многія лица становились членами нѣсколькихъ гильдій, съ цѣлію имѣть возможность чаще участвовать въ пиршествѣ. Это не воспрещалось статутами, за исключеніемъ немногихъ (напр. статута названной лимпургской гильдіи, членамъ которой не дозволено было одновременно состоять членами другихъ гильдій).

мѣченъ въ которомъ-нибудь изъ этихъ проступковъ, тотъ подвергался штрафу.

Члены гильдіи должны были помогать другъ другу. Если кто-нибудь изъ нихъ желалъ отправиться на поклоненіе святымъ мѣстамъ, то остальные обязаны были дать ему для этого денежное пособіе; если одинъ членъ лишался имущества вслѣдствіе пожара, кораблекрушенія или другихъ несчастныхъ случаевъ, то всѣ обязаны были сдѣлать извѣстное пожертвованіе въ пользу пострадавшаго; если одинъ членъ гильдіи встрѣчалъ другаго на морѣ въ большой опасности или въ плѣну, то обязанъ былъ спасти его отъ опасности или выкупить изъ плѣна,—потомъ гильдія возвращала израсходованныя на этотъ предметъ деньги; если членъ гильдіи, вслѣдствіе увѣчья, становился неспособнымъ къ работѣ, то остальные должны были взять его на свое попеченіе и содержаніе; если членъ заболѣвалъ, то остальные должны были ходить за нимъ и лечить его; если онъ заболѣвалъ или умиралъ на чужбинѣ, то его должны были доставить туда, куда онъ желалъ; въ случаѣ смерти члена гильдіи всѣ обязаны были присутствовать при его похоронахъ и сопровождать гробъ на кладбище; погребеніе совершалось на счотъ гильдіи и независимо отъ этого всѣ члены гильдіи дѣлали складчину,—одна часть собранной такимъ образомъ суммы шла на милостыню бѣднымъ, а другая поступала въ пользу церкви и духовенства, съ тѣмъ, чтобы служились миссы за упокой души умершаго. За несоблюденіе изчисленныхъ обязанностей установлены были штрафы.

Гильдія имѣла свое управленіе и судъ. Во главѣ ея стоялъ старшина (gerefa, altermann, senior, senator), у котораго были помощники для завѣдыванія дѣлами экономическими и судебно-административными, а также особыя лица (ключники), распоряжавшіяся пиршествами. Члены гильдіи, смотря по желанію, могли обращаться съ своими дѣлами или къ обыкновенному суду или къ гильдейскому; но всякое дѣло, прежде внесенія его въ обыкновенный судъ, непремѣнно должно было побывать на разсмотрѣніи въ гильдейскомъ судѣ. Судъ произво-

дился на собраніяхъ членовъ. Его вѣдѣнію подлежали: неисполненіе членами гильдіи принятыхъ ими на себя обязанностей и гильдейскихъ постановленій, оскорбленіе словомъ и дѣломъ, нанесенное однимъ членомъ другому члену, его женѣ или родственницѣ, вооруженное вторженіе въ домъ, увѣчье и убійство, причиненныя однимъ членомъ другому. Наказаніями, налагаемыми по гильдейскому суду, были: штрафы деньгами, медомъ и воскомъ и исключеніе изъ гильдіи.

Таково было устройство духовныхъ гильдій въ VIII—XIII вв. Въ послѣдующее время устройство ихъ нѣсколько измѣнилось и онѣ превратились въ колядныя гильдіи и благочестивыя братства. Провести различіе между тѣми и другими (колядными гильдіями и благочестивыми братствами) чрезвычайно трудно. Надо полагать, что колядныя гильдіи, которыя подъ этимъ названіемъ (kalandsgilde) въ первый разъ выступаютъ въ Саксоніи въ XIII в., теснѣйшимъ образомъ примыкаютъ къ тѣмъ сходкамъ духовныхъ лицъ, о которыхъ писалъ еще Гинкмаръ въ IX в., и которыя собирались въ календы, т. е. 1-го числа каждаго мѣсяца [1]). И позднѣйшія колядныя гильдіи, подобно сходкамъ духовныхъ лицъ IX в., состояли изъ духовныхъ, которые собирались 1-го числа каждаго мѣсяца, отправляли богослуженіе, разсуждали о дѣлахъ и пировали въ теченіе нѣсколькихъ дней. Въ этомъ видѣ колядныя гильдіи еще можно отличить отъ благочестивыхъ братствъ: особенностями ихъ служатъ прежде всего то, что въ составѣ ихъ членовъ не было міряиъ, а только духовныя лица; далѣе то, что ихъ собранія были принаровлены къ первому числу каждаго мѣсяца и наконецъ то, что предметами занятій на собраніяхъ, помимо богослуженія и пиршествъ, были такіе религіозные вопросы, которые подлежали вѣдѣнію лицъ духовныхъ [2]). Но

[1]) Отсюда, безъ сомнѣнія, произошло и самое ихъ названіе, хотя нѣкоторые ученые, напр. Вестфаленъ, не признаютъ этого и производятъ названіе отъ старогерманскаго слова kalla, англ. to call, созывать.

[2]) Напр. на собраніяхъ колядныхъ гильдій въ Даніи, въ XVI в., происходили разсужденія о способахъ къ установленію однообразія въ ученіи и церковныхъ обрядахъ, какъ это видно изъ опредѣленій ротшильдскаго собора 1568 г.

дѣло въ томъ, что колядныя гильдіи отличались не исключительно такими чертами. Во многихъ мѣстахъ, напр. въ Даніи, оказалось излишнимъ производить собранія ежемѣсячно и колядныя гильдіи ограничены были нѣсколькими собраніями въ году. Кромѣ того, въ составъ многихъ духовныхъ гильдій съ теченіемъ времени допущены были міряне и даже ихъ жены, такъ напр. въ Фленсбургѣ колядная гильдія до 1362 г. состояла исключительно изъ клириковъ, въ 1362 г. разрѣшено участвовать въ ней восьми мірянамъ, а въ 1422 г. и жены этихъ мірянъ получили дозволеніе участвовать въ гильдейскомъ пиршествѣ. Такимъ образомъ, если въ однихъ колядныхъ гильдіяхъ удерживались ихъ характеристическія особенности, то въ другихъ эти особенности постепенно терялись, колядныя гильдіи приближались къ благочестивымъ братствамъ и сливались съ ними; осталось различіе въ названіяхъ, для которыхъ трудно подыскать соотвѣтствующее различіе въ содержаніи.

Благочестивыя братства XIV—XV вв. представляютъ ту особенность, сравнительно съ устройствомъ духовныхъ гильдій VIII—XIII вв., что цѣли ихъ, по прежнему строго религіозныя, специализовались. Одни братства (напр. св. Креста въ Гейлигенгавенѣ, св. Маріи въ Фленсбургѣ) специальною своею цѣлію дѣлали поддержаніе на алтарѣ свѣчей въ извѣстномъ количествѣ; другія (напр. братство св. Гертруды въ Гамбургѣ) устроялись для поддержанія той или другой церкви, или извѣстной ея части, какъ-то церковной крыши; главнымъ предметомъ третьихъ было покровительство школярамъ (таковы напр. братство св. Николая въ Рипенѣ, школярныя братства, fraternitates scholarium, въ Гамбургѣ и Цвикау); четвертыя (напр. братства въ Одензее, Гамбургѣ) направляли свою дѣятельность на пилигримовъ и вообще путешественниковъ, заводили для нихъ госпитали, кладбища, и пр. Было и много другихъ специальныхъ задачъ, которыя принимали на себя тѣ или другія благочестивыя братства.

Западно-европейскимъ духовнымъ гильдіямъ соотвѣтствуютъ

западно-русскія духовныя братства. Время ихъ происхожденія неизвѣстно. Въ памятникахъ они въ первый разъ упоминаются въ XII в., подъ именемъ братчинъ. По свидѣтельству лѣтописи въ 1159 г. полочане приглашали своего князя Ростислава (одного изъ потомковъ Изяслава Владиміровича, владѣвшихъ полоцкою землею) на братчину къ церкви Пресвятой Богородицы старой на Петровъ день. Изъ Судной Псковской граматы и нѣкоторыхъ граматъ московскихъ князей видно, что подобныя братчины были не въ одномъ Полоцкѣ, но также въ Новгородѣ В., Псковѣ и на всемъ сѣверо-востокѣ Руси, что онѣ имѣли собственную организацію, съ выборными властями и братчиннымъ самостоятельнымъ судомъ, что онѣ заботились о благолѣпіи приходской церкви и объ устройствѣ общественныхъ пировъ въ складчину. Но вообще свѣдѣнія о братчинахъ очень скудны и неопредѣленны. Эти свѣдѣнія становятся полнѣе и опредѣленнѣе лишь съ того времени, когда братчины выступаютъ на сцену въ Западной Россіи подъ именемъ братствъ. Первымъ церковнымъ братствомъ въ Западной Россіи было братство Львовское, основанное около 1439 года. Но историческихъ данныхъ о немъ не сохранилось. Болѣе извѣстно о второмъ по времени братствѣ, возникшемъ въ Вильнѣ около 1458 г. и называвшемся кушнерскимъ братствомъ, т. е. братствомъ шапошниковъ. Древнѣйшимъ, дошедшимъ до насъ, памятникомъ этого братства служитъ грамата короля Сигизмунда I-го отъ 1538 г., которая сохранилась, вмѣстѣ съ подтвержденіями ея, сдѣланными королями: Сигизмундомъ Августомъ (1561), Стефаномъ Баторіемъ (1582) и Сигизмундомъ III-мъ [1]). Эта грамата заключаетъ въ себѣ выдержки изъ братскаго устава и потому знакомитъ насъ съ устройствомъ братства. Кромѣ кушнерскаго, въ Вильнѣ появились еще четыре братства, именно: панское (состоявшее изъ бурмистровъ, рядецъ и лавниковъ города

---

[1]) «Собраніе древн. граматъ и актовъ городовъ Вильны, Ковна, Трокъ» и пр. ч. II, № 16; ср. № 17.

Вильны), купецкое (изъ купцовъ), кожемяцкое (изъ скорняковъ) и роское (отъ Роси, загороднаго мѣста). Въ точности опредѣлить время ихъ появленія невозможно. Древнѣйшій, извѣстный намъ, документъ, въ которомъ рѣчь идетъ о панскомъ братствѣ, относится къ 1582 г., это именно грамата Стефана Баторія, въ которой однакожъ говорится, что братство существовало «отъ часу давного» [1]); древнѣйшій документъ, въ которомъ встрѣчается указаніе на остальныя три братства, относится къ 1584 г. и состоитъ изъ привиллегіи всѣмъ пяти виленскимъ братствамъ [2]). Привиллегія свидѣтельствуетъ о существованіи братствъ съ давнихъ поръ, потому что въ ней упомянуто о томъ, что представители братствъ не только кушнерскаго, но также панскаго, купецкаго, кожемяцкаго и роскаго, сообщили королю привиллегіи, полученныя братствами отъ прежнихъ королей (Сигизмунда I-го и Сигизмунда Августа) и отъ самого Стефана Баторія. Названныя виленскія братства продолжали существовать въ первоначальномъ своемъ видѣ и въ XVII в.; по крайней мѣрѣ четыре изъ нихъ (панское, купецкое, кушнерское и роское) поименованы въ граматахъ Сигизмунда III отъ 1609, 1611 и 1614 гг. и Владислава IV отъ 1633 г. [3]). Въ XVI в. въ Вильнѣ существовало еще шестое церковное братство, называвшееся Троицкимъ, по имени церкви св. Троицы, которая, вмѣстѣ съ монастыремъ, была потомъ предоставлена братству на вѣчныя времена королемъ Стефаномъ Баторіемъ, въ 1584 г.

На основаніи перечисленныхъ памятниковъ, преимущественно граматы Сигизмунда I-го, и при помощи сравненія ихъ съ тѣми мѣстами уставовъ религіозно-оборонительныхъ братствъ (о нихъ рѣчь будетъ ниже), которыя представляютъ собою лишь болѣе тщательное раскрытіе того, что̀ заключается въ этихъ памятникахъ или предполагается ими,—можно начертить слѣдующую картину устройства церковныхъ братствъ.

---

[1]) «Собраніе древн. гр. и акт.», ч. II, № 1.

[2]) Тамъ же, ч. II, № 2.

[3]) Тамъ же, ч. II, №№ 23, 24, 26 и 32; ср. № 39.

Братство имѣло своимъ патрономъ какого-нибудь святаго и называлось по его имени, или по имени церкви, въ которой совершалось братское богослуженіе, или наконецъ по роду занятій и состоянію большинства братчиковъ.

Братство состояло изъ духовныхъ и мірянъ, мущинъ и женщинъ (разнаго званія и вѣроисповѣданія). Условіемъ поступленія въ братство была добрая слава и неопороченная жизнь. Новый членъ, поступавшій въ братство, давалъ клятву въ томъ, что онъ будетъ исполнять братскія правила, и дѣлалъ извѣстный взносъ (вступное) въ братскую кассу. Собранныя такимъ образомъ деньги, а также тѣ деньги, которыя поступали отъ братчиковъ во время ихъ сходокъ, шли на содержаніе церкви, духовенства, на плату за церковныя службы, на дѣла милосердія, учрежденіе больницъ, богадѣленъ, страннопріимныхъ домовъ, и проч.

Братство имѣло свою церковь, или алтарь, посвящонный патрону, на которомъ на братскій счотъ поддерживались горящія свѣчи [1]); имѣло также свой особый домъ. Въ опредѣленное время (какъ-то: въ Рожд. Хр., Пасху, Сошествіе Св. Духа, Воздвиженіе, Покровъ, Николинъ день) до четырехъ и болѣе разъ въ году происходили собранія братчиковъ и всѣ, подъ опасеніемъ штрафа, обязаны были явиться. Во время собраній, обыкновенно продолжавшихся три дня, въ братской церкви или на братскомъ алтарѣ служились обѣдни за живыхъ и умершихъ братчиковъ; а въ братскомъ домѣ велись разсужденія о дѣлахъ, касавшихся братства, и устроялся общій пиръ. Пиръ устроялся въ складчину, всѣ братчики доставляли опредѣленное количество сотоваго меда (изъ котораго дѣлался питой медъ, безъ платы пошлины въ казну, и свѣчи) и пр. Въ теченія пиршества братчикамъ предписывалось вести себя

---

[1]) И славяне, подобно германцамъ, придавали свѣчамъ таинственное значеніе. Въ Западной Россіи теперь еще сохраняется старинный обычай, по которому тотъ, кто вноситъ свѣчу въ неосвѣщонную комнату, привѣтствуетъ присутствующихъ словами: niech bendzie pochwaliony Iezus Christus (laudatur Iezus Christus), имѣющими въ общежитія тоже значеніе, какъ русское «здравствуйте».

чинно и скромно: не напиваться до-пьяна, на столъ не ложиться, братскаго меда не разливать и никакихъ убытковъ не причинять, непотребныхъ и корчемныхъ словъ не произносить, относиться другъ къ другу съ уваженіемъ и почтеніемъ и не наносить другъ другу оскорбленій словомъ или дѣломъ, въ предотвращеніе же могущихъ произойти столкновеній не входить въ братскій домъ съ оружіемъ. Виновный въ нарушеніи этихъ предписаній подвергался наказанію и, сверхъ того, долженъ былъ испросить прощеніе какъ у оскорбленнаго братчика, такъ и у всего братства. Если въ продолженіе трехъ дней братчики не выпивали приготовленнаго меда, то остатки его продавались, вырученныя деньги поступали въ братскую кассу и употреблялись на богоугодныя цѣли [1]).

Братчики обязаны были помогать другъ другу. Если одинъ братчикъ, по допущенію Божію, пріобѣднѣлъ и разорился, или подвергся какимъ-либо несчастіямъ и напастямъ, то всѣ должны были оказывать ему содѣйствіе и пособіе, какъ деньгами братскими, такъ и сами отъ себя; если братчикъ заболѣвалъ, то о немъ должны были заботиться, дать средства на поправленіе здоровья и на прожитіе въ трудное время; если братчикъ умиралъ, то всѣ должны были отстоять обѣдню при тѣлѣ умершаго, съ зажжонными свѣчами въ рукахъ, и проводить гробъ на кладбище; расходы на похороны, литургію и раздачу милостыни, въ случаѣ несостоятельности умершаго, производились изъ братской кассы. За неисполненіе братчикомъ обязанностей полагался штрафъ.

Братство имѣло свое управленіе и судъ. Во главѣ его стояли старшины (старосты), между которыми было распредѣлено завѣдываніе дѣлами судебно-административными и брат-

---

[1]) И въ Западной Россіи братскія пирщества были средствомъ общественныхъ увеселеній. Кромѣ братчиковъ, въ нихъ принимали участіе, за извѣстную плату, постороннія лица и гости, приводимые братчиками. Это дозволялось уставами. Такимъ образомъ для того, чтобы участвовать въ пирществахъ нѣсколькихъ братствъ, не было нужды записываться въ эти братства и въ уставы внесено правило, запрещавшее братчику состоять членомъ другихъ братствъ.

скою казною; въ распоряженіи старшинъ были ключники (въ старинныхъ братчинахъ упоминается еще пировой князь) для наблюденія за пиршествами. Братскому суду, производившемуся на собраніяхъ членовъ, подлежали дѣла по нарушенію братчиками принятыхъ ими на себя обязанностей и правилъ устава, по оскорбленіямъ наносимымъ ими другъ другу; сверхъ того къ суду привлекались братчики за предосудительную жизнь, а въ старинныхъ братчинахъ даже за убійство, совершонное во время пиршества; обращаться съ этими дѣлами къ обыкновеннымъ судамъ—духовнымъ или свѣтскимъ—братчикамъ было запрещено. Виновныхъ присуждали: къ штрафамъ деньгами, медомъ и воскомъ, къ сидѣнію на колокольнѣ, къ временному отлученію отъ братскаго общенія и, наконецъ, къ исключенію изъ братства.

Таково было устройство западно-русскихъ церковныхъ братствъ. Мы видимъ, что оно вполнѣ сходно съ устройствомъ западно-европейскихъ духовныхъ гильдій. Разсуждая апріорно, нѣтъ никакой надобности объяснять это сходство взаимодѣйствіемъ гильдій и братствъ. Развиться въ одинаковой формѣ они могли совершенно самостоятельно и независимо другъ отъ друга, потому что для ихъ развитія были одинаковые составные элементы: съ одной стороны обычай пиршествъ былъ свойственъ народному быту какъ германцевъ, такъ и славянъ, какъ въ языческое, такъ и въ христіанское время, съ другой—христіанство и монастырская жизнь были распространены какъ между германцами, такъ и между славянами, и слѣдовательно—подъ вліяніемъ этихъ общихъ факторовъ; у германцевъ и славянъ могли появиться клятвенные союзы для взаимной помощи, съ собственнымъ управленіемъ и судомъ, и, соединившись съ обычаемъ пиршествъ, образовать гильдіи и братства. Мы не споримъ, что все это могло произойти. Но въ то же время мы не можемъ упустить изъ виду слѣдующихъ фактовъ: во первыхъ, по времени происхожденія гильдіи предшествуютъ братствамъ, въ западной Европѣ онѣ появились прежде, чѣмъ въ Россіи утвердилось христіанство,

а вмѣстѣ съ нимъ привнесенъ существенный элементъ для развитія братствъ; во вторыхъ, возникновеніе братствъ совпадаетъ со временемъ быстрѣйшаго распространенія и численнаго увеличенія духовныхъ гильдій въ XIV—XV вв., если не принимать въ разсчотъ слабыхъ слѣдовъ существованія ихъ въ XII в., подъ именемъ братчинъ; въ третьихъ, мѣстомъ возникновенія братствъ была западная окраина Россіи, ближайшая къ западной Европѣ; наконецъ въ четвертыхъ, устройство гильдій и братствъ представляетъ изумительное сходство не только въ основныхъ началахъ, изъ которыхъ это устройство слагается, но также въ частнѣйшихъ подробностяхъ, составляющихъ раскрытіе основныхъ началъ. Эти факты заставляютъ насъ допустить предположеніе, что если гильдіи и не имѣли вліянія на первоначальное объединеніе элементовъ, самостоятельно выработавшихся въ Россіи и сдѣлавшихся составными частями устройства братчинъ, то, во всякомъ случаѣ, онѣ, именно духовныя гильдіи, оставались не безъ вліянія на позднѣйшее оживленіе и постановку западно-русскихъ церковныхъ братствъ. Вліяніе ихъ выразилось въ двоякомъ направленіи: во первыхъ, духовныя гильдіи въ періодъ своего пространственнаго и численнаго возрастанія въ западной Европѣ въ XIV — XV вв. перешли въ западную Россію, какъ страну ближайшую къ западной Европѣ, и здѣсь возбуждающимъ образомъ подѣйствовали на русскія братчины, содѣйствовали возрожденію братчинъ въ братствахъ въ XV—XVI вв.; во вторыхъ, духовныя гильдіи, какъ учрежденіе вполнѣ установившееся, были регулирующимъ моментомъ для возрождавшихся братствъ; существенные элементы братскаго устройства — самобытны и гильдіи могли повліять только на болѣе прочное ихъ утвержденіе, но духовныя гильдіи могли послужить образцомъ для всесторонняго обнаруженія этихъ элементовъ, по примѣру ихъ статутовъ могли быть внесены въ братскіе уставы нѣкоторыя частныя правила относительно пиршествъ, вступленія въ братство, обязанностей братчиковъ, и пр.

Въ наукѣ существуетъ мнѣніе, что внѣшнія формы брат-

скаго устройства заимствованы отъ западно-европейскихъ цеховъ. Не говоря уже о томъ, что это мнѣніе преувеличиваетъ или, по крайней мѣрѣ, недостаточно ясно опредѣляетъ степень заимствованія,—оно страдаетъ еще тою неточностію, что на мѣсто духовныхъ гильдій выдвигаетъ цехи, т. е. ремесленныя гильдіи. Пожалуй, можно сближать церковныя братства не только съ цехами, или вообще съ промысловыми гильдіями, но и съ гильдіями оборонительными, потому что въ основѣ всѣхъ ихъ лежали духовныя гильдіи. Но это сближеніе будетъ не совсѣмъ вѣрно. Тогда какъ устройство духовныхъ гильдій отличалось религіознымъ характеромъ, въ оборонительныхъ гильдіяхъ съ этимъ устройствомъ неразрывно связано было начало политической самозащиты, а въ промысловыхъ — экономическое начало. Церковныя братства по характеру своему походили на духовныя гильдіи и въ памятникахъ нѣтъ ни малѣйшаго указанія на то, чтобы имъ присуще было начало оборонительныхъ или промысловыхъ гильдій. Если кого нибудь въ состояніи смутить самое названіе церковныхъ братствъ именами ремесленниковъ (шапошники и скорняки) и купцовъ, то во избѣжаніе недоразумѣнія мы должны напомнить, что и въ западной Европѣ были подобныя названія духовныхъ гильдій, которыя чрезъ это не переставали быть гильдіями духовными и не превращались въ цехи. Названіе въ западной Европѣ бралось отъ большинства членовъ, составлявшихъ духовную гильдію. Точно такъ и въ Западной Россіи названіе заимствовано отъ большинства братчиковъ. Рядомъ съ ремесленниками и купцами, составлявшими большинство, допускались и лица, не бывшія ни ремесленниками, ни купцами: въ королевской граматѣ прямо сказано, что членами братства могли быть духовныя лица; изъ одного выраженія граматы можно также заключать, что въ число членовъ допускались и дворяне. Ничего подобнаго не было бы, если бы разсмотрѣнныя нами западнорусскія братства были цехами; потому что въ составъ цеховъ входили исключительно ремесленники. Виленскіе шапошники и скорняки, безъ сомнѣнія, образовали цехи, имѣвшіе свои

статуты и собранія, съ общественнымъ богослуженіемъ, пирами и пр. Но независимо отъ этого, они, или многіе изъ нихъ, образовали еще братства съ благотворительною цѣлью, въ которыя допускались не одни ремесленники того или другаго цеха, а также постороннія лица. Если одною своею стороною эти братства представляли черты общія съ цехами,— за то они существенно отличались отъ цеховъ тѣмъ, что чужды были всякихъ промышленныхъ цѣлей. Между тѣмъ сходство ихъ съ духовными гильдіями замѣчается какъ въ частнѣйшихъ чертахъ устройства, такъ и въ существенныхъ основахъ и общемъ характерѣ этого устройства. Поэтому болѣе сообразно сближать церковныя братства съ духовными гильдіями, а не цехами, и ставить выработку формъ братскаго устройства въ зависимость отъ гильдій духовныхъ, а не какихъ-либо другихъ; это тѣмъ естественнѣе, что во время возникновенія западнорусскихъ церковныхъ братствъ роль духовныхъ гильдій была значительнѣе, чѣмъ цеховъ, онѣ были болѣе распространены и популярны, чѣмъ цехи,—кромѣ того самыя формы цеховаго устройства находились въ зависимости отъ духовныхъ гильдій.

Вторую ступень въ развитіи западно-европейскихъ гильдій занимаютъ гильдіи оборонительныя, дѣятельность которыхъ главнымъ образомъ направлена была на взаимную оборону отъ насилій и несправедливостей, причиняемыхъ могущественными магнатами и вообще людьми посторонними. Эти гильдіи находятся въ генетическомъ родствѣ съ духовными гильдіями: что они произошли отъ послѣднихъ — доказательствомъ тому служитъ присутствіе во всѣхъ ихъ религіознаго элемента, на ряду съ главнымъ и преобладающимъ элементомъ политическимъ. Почему развитіе гильдій получило такое, а не иное направленіе, а именно, почему онѣ изъ духовныхъ гильдій, съ строго-религіознымъ характеромъ, превратились въ гильдіи оборонительныя, съ преобладающимъ политическимъ характеромъ, — объясненіе этому слѣдуетъ искать въ историческихъ условіяхъ времени. Время происхожденія оборонительныхъ гильдій было временемъ дробленія державной власти въ западной Европѣ:

королевская власть пала и ея аттрибуты были перенесены на территоріальныхъ владѣльцевъ. По мѣрѣ того, какъ совершался этотъ политическій переворотъ, общественная безопасность дѣлалась все болѣе невозможною; насилія и притѣсненія становились безнаказанными, потому что исходили отъ представителей судебно-административной и военной власти, территоріальныхъ владѣльцевъ, и употреблялись ими, какъ средство къ увеличенію ихъ поземельной собственности,—направлены были къ тому, чтобы заставить людей, остававшихся еще свободными и имѣвшихъ свои алоды, искать ихъ защиты, поступить къ нимъ въ вассальныя отношенія и свои алоды превратить въ бенефиціи. При отсутствіи политической силы, которая защищала бы слабыхъ отъ неправдъ сильныхъ феодаловъ, первымъ приходилось избирать одно изъ двухъ: или отдаться подъ покровительство феодаловъ, или положиться на собственныя средства и самимъ защищаться отъ насилій. Большинство избрало первый путь, но многіе вступили также на второй, и такъ какъ силы людей, рѣшившихся на борьбу, взятыя порознь, были ничтожны, сравнительно съ силами магнатовъ, и единичная борьба ихъ была бы борьбою неравною,—то, съ цѣлью уравновѣсить ее, явилась мысль о корпоративной борьбѣ. Послѣ того, какъ была сознана потребность корпораціи, вопросъ заключался въ томъ, въ какихъ формахъ эта потребность найдетъ себѣ выраженіе. Существованіе духовныхъ гильдій рѣшило вопросъ: онѣ дали готовыя формы для корпораціи и явились оборонительныя гильдіи.

Какъ противовѣсъ феодальной системѣ, съ ея дурными сторонами, оборонительныя гильдіи, надо полагать, прежде всего явились во франкскомъ государствѣ; потому что въ немъ раньше, чѣмъ въ другихъ государствахъ, развилась эта система. Каролинги неблагопріятно отнеслись къ оборонительнымъ гильдіямъ, видя въ нихъ силу, враждебную вассальнымъ отношеніямъ, которымъ они покровительствовали изъ военныхъ разсчетовъ. Равнымъ образомъ и духовенство неодобрительно посмотрѣло на новые союзы съ одной стороны потому,

что эти союзы стремились эмансипироваться изъ подъ его вліянія, съ другой—потому, что епископы были вмѣстѣ территоріальными владѣльцами, духовными магнатами, и оборонительныя гильдіи представляли опасность для ихъ политическаго значенія въ предѣлахъ ихъ территорій. Отсюда произошло, что свѣтское и духовное правительства въ предѣлахъ Франціи и Германіи вели постоянную борьбу съ оборонительными гильдіями и старались уничтожить ихъ. Противъ нихъ издавали законы: Людовикъ Благ. (817), Карломанъ (884), Фридрихъ I-й Барбаросса (1161), Фридрихъ II-й (1219, 1232), Генрихъ (1231). Нѣкоторые изъ этихъ законовъ изданы по настоянію духовенства, напр. законъ Генриха—по почину епископа вормскаго, Генриха II (бывшаго графа саарбрюкенскаго). Независимо отъ давленія, производимаго духовенствомъ на гильдіи чрезъ посредство высшей свѣтской власти, епископы собственно лично вели борьбу съ гильдіями,—напр. архіепископы кёльнскіе Аннонъ II (1056—1075) и Конрадъ (1238—1261) боролись съ гильдіями Кельна, епископъ шпейерскій Фридрихъ (1272—1302) — съ гильдіей Шпейера. Не смотря на противодѣйствіе свѣтскаго и духовнаго правительствъ, оборонительныя гильдіи продолжали существовать въ городахъ Франціи и Германіи: кромѣ названныхъ городовъ (Кельна и Шпейера), есть слѣды существованія ихъ въ Трирѣ, Госларѣ, Франкфуртѣ на Майнѣ, Любекѣ, Данцигѣ, Кенигсбергѣ, Страсбургѣ, и др. Однакожъ борьба за существованіе, которую должны были вести оборонительныя гильдіи во Франціи и Германіи, не прошла безслѣдно для ихъ жизни; прямымъ результатомъ ея было то, что оборонительныя гильдіи не достигли здѣсь юридически прочнаго положенія и до насъ не дошло ихъ статутовъ.

Не такова была ихъ судьба на сѣверѣ, гдѣ правительство отнеслось къ оборонительнымъ гильдіямъ, какъ къ средству для поддержанія общественнаго мира въ странѣ, и поощряло ихъ. Изъ сѣверныхъ государствъ Англія — первая страна, въ которой исторія указываетъ на древнѣйшія по времени оборо-

нительныя гильдіи. Здѣсь, уже въ IX в., они получили значительное развитіе, благодаря особенно покровительству короля Альфреда В. Между прочимъ извѣстно, что оборонительная гильдія въ IX в. существовала въ Кэмбриджѣ; отъ нея сохранился статутъ, по древности занимающій первое мѣсто между статутами оборонительныхъ гильдій [1]). Извѣстно также, что въ другихъ городахъ Англіи въ очень раннюю пору были оборонительныя гильдіи. Въ Лондонѣ, еще въ англосаксонскій періодъ, существовало нѣсколько гильдій, которыя при королѣ Адельстанѣ (X в.) заключили между собою союзъ для лучшей защиты ихъ собственности; союзъ замѣчателенъ тѣмъ, что былъ скрѣпленъ не клятвой, какъ въ другихъ гильдіяхъ, а посредствомъ обмѣна залоговъ; существовали также: гильдія въ Доуерѣ и три гильдіи въ Кэнтербюри. Но изъ всѣхъ сѣверныхъ государствъ самое большое развитіе оборонительныя гильдіи получили въ Даніи. По времени своего появленія датскія гильдіи относятся къ XI — XII вв. Первое историческое свидѣтельство о нихъ находится въ одной староdатской хроникѣ, писанной на латинскомъ языкѣ. Въ этой хроникѣ, подъ 1130 годомъ, сообщается свѣдѣніе, что когда король Николай, сынъ котораго, Магнусъ, убилъ герцога Кнуда Лаварда, подошелъ къ городу Шлезвигу; то спутники совѣтовали ему не входить въ городъ, потому что граждане этого города составляютъ гильдію и имѣютъ строгій законъ, по которому не допускается, чтобы оставался безнаказаннымъ тотъ, кто нанесъ вредъ члену гильдіи или умертвилъ его. Герцогъ Кнудъ былъ при своей жизни старшиной (senior) и покровителемъ гильдіи и королевскіе спутники опасались, чтобы гильдейцы не отомстили королю за то, что его сынъ убилъ ихъ старшину. Король не послушался совѣта и съ презрѣніемъ сказалъ: «неужели я долженъ еще бояться кожевниковъ и башмачниковъ (pelliipariis et sutoribus)!» и безбоязненно вошолъ въ городъ. Тотчасъ послѣ того ворота были заперты,

---

1) Hickesius, Thes. lingu. septentr., t. III, Dissert. epist., p. 21.

по звуку гильдейскаго колокола (campana convivii) быстро собрались граждане, овладѣли королемъ и умертвили его, вмѣстѣ съ тѣми, кто старался защищать его [1]). Изъ этого разсказа видно, что шлезвигская оборонительная гильдія существовала до 1130 г., слѣдовательно она явилась въ первой половинѣ XII вѣка, а можетъ быть и въ XI, затѣмъ, что она имѣла свой законъ, т. е. статутъ, который впрочемъ до насъ не сохранился. Кромѣ шлезвигской гильдіи, возникли не позже XII в. оборонительныя гильдіи въ городахъ Даніи: Одензее, Фленсбургѣ и Мальмэ. Всѣ онѣ посвящены были датскому королю, св. Кануту, канонизованному папой въ 1100 г., получили (до 1202 г.) подтвердительныя граматы отъ датскихъ королей и каждая имѣла свой статутъ. Всѣ три статута дошли до насъ [2]). Въ Даніи были также оборонительныя гильдіи, посвящонныя герцогу Кануту, тому самому Кнуду Лаварду, смерть котораго имѣла трагическія послѣдствія для короля Николая и который былъ канонизованъ папой въ 1170 г. Сохранился статутъ гильдіи этого святаго; но когда онъ былъ записанъ и какой гильдіи принадлежалъ—неизвѣстно [3]). Наконецъ, были въ Даніи оборонительныя гильдіи, посвящонныя королю Эрику Плогпеннингу, который хотя не былъ канонизованъ папой, однакожъ почитался святымъ съ тѣхъ поръ, какъ его мощи перенесены были, въ 1257 г., изъ Шлезвига въ Рингштедтъ. Обнародованъ [4]) одинъ статутъ гильдіи Эрика, по времени относящійся къ XIII в. и записанный въ городѣ Сканорѣ. При сличеніи статутовъ, указанныхъ шести гильдій (одной англійской и пяти датскихъ), замѣчается сходство между ними въ главномъ и различіе лишь въ частностяхъ. Въ виду этой особен-

---

[1]) Langebeck, Scriptores rerum Danicarum medii aevi, t. II, p. 612.

[2]) Статутъ одензейской гильдіи, на датскомъ языкѣ, напечатанъ у Аншера (Ancher, Om gamle danstke Gilder og deres Undergang), въ прибавленіи; статутъ фленсбургской гильдіи, тоже на датскомъ языкѣ, — у Людерса (Lüders, Statut der Stadt Flensburg); статутъ мальмэйской гильдіи, на латинскомъ языкѣ,—у Лагербринга (Monum. Scanens., St. I, p. 132 sqq).

[3]) Pottopidan, Annal. eccles. Dan. t. II, p. 346.

[4]) У Аншера, въ прибавл.

ности, учоные не безъ основанія предполагаютъ, что въ основѣ ихъ лежитъ одинъ первоначальный статутъ, который въ IX в. нашолъ примѣненіе въ Англіи и затѣмъ былъ перенесенъ въ Данію [1]).

Въ устройствѣ оборонительныхъ гильдій можно различить двѣ стороны: одна сторона примыкаетъ къ духовнымъ гильдіямъ и не обнаруживаетъ ничего новаго, сравнительно съ ними; другая—представляетъ черты новыя, не встрѣчающіяся въ духовныхъ гильдіяхъ. Судя по статутамъ, оборонительныя гильдіи руководствовались тѣми же правилами относительно внутренняго устройства, которыя практиковались въ духовныхъ гильдіяхъ; въ нихъ дѣйствовали тѣже постановленія касательно состава членовъ, условій ихъ поступленія въ гильдію, гильдейскихъ церквей, алтарей, домовъ, общихъ собраній, богослуженія, пиршествъ, взаимныхъ обязанностей при жизни и послѣ смерти, управленія и суда. Словомъ, все то безъ исключенія, что нами сказано при изложеніи устройства духовныхъ гильдій, вполнѣ можетъ быть примѣнено и къ оборонительнымъ гильдіямъ. Съ этой стороны устройство оборонительныхъ гильдій было простымъ повтореніемъ устройства духовныхъ гильдій и ничего новаго не представляло. Но при такомъ близкомъ сходствѣ было и отличіе устройства оборонительныхъ гильдій отъ устройства духовныхъ гильдій. Оно касалось того пункта устройства, который обнимаетъ собою обязанности членовъ, и заключалось въ томъ, что въ оборонительныхъ гильдіяхъ не только оставлены въ силѣ всѣ тѣ обязанности, которыя лежали на членахъ духовныхъ гильдій, но кромѣ того увеличены новыми обязанностями, существенно отличными отъ прежнихъ. Эти новыя обязанности представляли собою развитіе начала самопомощи (положеннаго въ основу обязанностей членовъ духовныхъ гильдій) въ политическомъ направленіи, тогда какъ въ духовныхъ гиль-

---

[1]) Таковъ взглядъ Вильды (Gildewesen im Mittelalter) и Тьерри (Recits des temps mérovingiens).

діяхъ, это начало развито было лишь въ религіозномъ направленіи. Общій характеръ и содержаніе этихъ обязанностей мы совершенно точно опредѣлимъ, если скажемъ, что оборонительная гильдія заступила мѣсто старогерманскаго рода и члены оборонительной гильдіи стали другъ къ другу въ такія же отношенія, въ какихъ прежде находились члены одного рода.

Родъ, т. е. союзъ лицъ, объединенныхъ узами родства, съ общимъ родоначальникомъ во главѣ, былъ древнѣйшею формою быта германцевъ и имѣлъ весьма важное значеніе въ ихъ жизни. Распредѣленіе общинной земли производилось по родамъ, на войнѣ германцы сражались отрядами, образовавшимися изъ родовъ, но особенно солидарность членовъ рода обнаруживалась на судѣ. Народное право германцевъ, такъ называемые варварскіе законы (leges barbarorum), служащіе древнѣйшимъ памятникомъ юридическаго быта германцевъ, усвояютъ роду слѣдующія права и обязанности: родъ имѣлъ право мстить за оскорбленіе и убійство его члена или взыскивать виру (вергельдъ) [1]), слѣдуемую за этого члена, какъ выкупъ отъ мести; въ свою очередь родъ былъ отвѣтственъ за своихъ членовъ, онъ долженъ былъ платить виру за преступленія своихъ членовъ, а если преступленіе было такого рода, что невозможно было расплатиться вирой и виновному грозила месть родственниковъ, потерпѣвшаго отъ преступленія, то законъ дозволялъ виновному бѣжать и родичи обязаны были облегчить ему бѣгство (это добровольное бѣгство превратилось потомъ въ изгнаніе изъ страны, право сдѣлалось наказаніемъ); родичи обязаны были также сопровождать члена рода на судъ и быть его соприсяжниками. Такимъ образомъ родъ былъ гарантіей мира; онъ сдерживалъ своихъ членовъ отъ нарушенія мира и оказывалъ имъ защиту противъ нарушителей мира. Съ теченіемъ времени по-

[1]) Старогерманское waer, wer соотвѣтствуетъ латинскому vir мужъ; нѣм. geld—деньга; отсюда вергельдъ, славянск. вира, деньга за мужа, за убіеніе мужа.

слѣдовало разложеніе родоваго союза германцевъ. Это разложеніе окончательно совершилось къ VIII в., т. е. къ тому времени, съ котораго началось усиленное развитіе феодальной системы, а съ нею и феодальной анархіи. Слѣдовательно, родъ находился въ полномъ разложеніи тогда, когда нужда въ его защитѣ всего болѣе ощущалась. Воспоминаніе о старинномъ родѣ, какъ коренной формѣ быта, сохранялась у германцевъ, и когда при увеличивавшемся феодальномъ безправіи у нихъ явилась мысль о корпораціи, нашедшая себѣ выраженіе въ формахъ духовной гильдіи, то ничего нѣтъ удивительнаго, что основою этой мысли было народное стремленіе восполнить живо чувствовавшійся недостатокъ естественнаго рода и на мѣсто разложившагося естественнаго рода создать родъ искусственный. Отсюда произошло, что на оборонительныя гильдіи были перенесены всѣ тѣ представленія которыя соединялись съ понятіемъ рода. Оборонительная гильдія сдѣлалась искусственнымъ родомъ и замѣнила собою прежній естественный родъ; ей усвоено было то политическое значеніе, которое прежде принадлежало роду, на членовъ оборонительной гильдіи возложены тѣ обязанности, которыя прежде лежали на членахъ рода.

Обязанности эти заключались въ слѣдующемъ. Если членъ гильдіи былъ убитъ человѣкомъ, не принадлежавшимъ къ гильдіи, то остальные члены должны были помогать родственникамъ убитаго, взыскивать за него виру или мстить, — извѣстная доля взысканной за убитаго виры, шла въ пользу гильдіи; въ случаѣ отсутствія родственниковъ, гильдія вполнѣ принимала на себя преслѣдованіе (взысканіе виры или месть) убійцы, — и вся вира шла въ пользу гильдіи. Съ другой стороны, если членъ гильдіи убивалъ посторонняго человѣка, не принадлежавшаго къ гильдіи, и самъ не въ состояніи былъ заплатить виру за убитаго, то остальные члены помогали ему, дѣлая для этого складчину. Если же члену гильдіи грозила месть за убійство, то остальные члены должны были дать ему возможность спасти свою жизнь и доставить ему сред-

ства къ бѣгству: если это было по близости воды, то его обязаны были снабдить лодкой, весломъ и т. д. и затѣмъ предоставить его самому себѣ; если это было по близости лѣса, то обязаны были проводить его до лѣса, но въ самый лѣсъ не входить, предоставивъ его самому себѣ; если онъ не имѣлъ лошади, то обязаны были снабдить его таковою безмездно на одинъ день и одну ночь, а затѣмъ за пользованіе лошадью болѣе сутокъ онъ долженъ былъ платить хозяину, въ случаѣ же его несостоятельности платила гильдія. Если членъ гильдіи былъ позванъ на судъ, то остальные члены должны были сопровождать его и быть его соприсяжниками; если же дѣло поступало въ высшую судебную инстанцію и по дальности разстоянія и трудности пути неудобно было отправляться туда всѣмъ членамъ,— то эта обязанность возлагалась на двѣнадцать членовъ; ихъ назначалъ старшина гильдіи или же они избирались по жребію (и никто, подъ опасеніемъ штрафа, не могъ отказываться), а издержки, сопряжонныя съ ихъ путешествіемъ, гильдія принимала на свой счотъ.

Вторую ступень въ развитіи западно-русскихъ братствъ занимаютъ религіозно-оборонительныя братства, дѣятельность которыхъ была направлена на оборону православной вѣры отъ насилій католиковъ. Эти братства выдерживаютъ нѣкоторую аналогію съ западно-европейскими оборонительными гильдіями, но въ тоже время существенно разнятся отъ нихъ и различіе зависитъ отъ различія историческихъ обстоятельствъ, обусловившихъ ихъ происхожденіе. Оборонительныя гильдіи были вызваны къ жизни общественною неурядицей, притѣсненіями феодаловъ; потребовалось дать отпоръ этимъ притѣсненіямъ и чтобы создать нужную для этого физическую силу, отдѣльныя лица стали соединяться въ корпораціи и обязывались стоять другъ за друга на судѣ, защищать отъ мести, угрожавшей отъ постороннихъ людей, и мстить постороннимъ за оскорбленія, наносимыя членамъ корпораціи; слѣдовательно задачи корпорацій были политическаго свойства. Въ западной

Россіи, со второй половины XVI ст. тоже началась неурядица, но она была произведена не политическимъ переворотомъ, не перемѣною системы государственнаго устройства; она находилась въ связи съ религіозными вопросами и зависѣла отъ того, что въ отношеніяхъ польскаго правительства и общества къ православнымъ произошолъ рѣшительный и неблагопріятный поворотъ. Этотъ поворотъ начался съ того времени (1570), какъ іезуиты получили доступъ въ польское государство и забрали въ свои руки управленіе политикой правительства и умами общества; подъ руководствомъ іезуитовъ началось систематическое истребленіе православія въ западно-русскихъ предѣлахъ. Средствомъ къ тому служили: преслѣдованіе православныхъ, разрушеніе и уменьшеніе числа ихъ храмовъ, лишеніе православныхъ духовенства и деморализація этого духовенства, проводимая замѣщеніемъ духовныхъ мѣстъ людьми недостойными, воспитаніе юношества въ духѣ строго-католическомъ и наконецъ литературная богословская полемика. Православію угрожала серьезная опасность и въ средѣ православныхъ должно было явиться сознаніе необходимости дать отпоръ врагамъ и принять нужныя мѣры для того, чтобы парализовать ихъ усилія. Такая борьба была не по силамъ единичнымъ личностямъ и ее взяли на себя корпораціи православныхъ; но отличіе этихъ корпорацій отъ западно-европейскихъ заключалось въ томъ, что задачи ихъ борьбы были не политическаго, а религіознаго свойства, а именно: защита православной вѣры отъ истребленія. Въ западной Европѣ для устройства корпорацій, предназначенныхъ охранять имущество и личныя права гражданъ отъ насилій феодаловъ, заимствованы были готовыя формы изъ духовныхъ гильдій, имѣвшихъ до того времени строго-религіозный характеръ, и такимъ образомъ явились оборонительныя гильдіи. Точно такъ и въ Западной Россіи у православныхъ явилась мысль воспользоваться для корпоративной борьбы съ католиками и для защиты отъ нихъ православной вѣры учрежденіемъ, уже существовавшимъ въ западной Россіи и имѣвшимъ благотворительныя цѣли, именно

церковными братствами; такимъ образомъ возникли религіозно-оборонительныя братства. Слѣдовательно, религіозно-оборонительныя братства находятся въ такомъ же генетическомъ родствѣ съ церковными братствами, въ какомъ оборонительныя гильдіи находятся съ духовными гильдіями. Религіозно-оборонительныя братства, подобно оборонительнымъ гильдіямъ, устроялись «для грунтовнѣйшои осторогн и обороны»; но тогда какъ предметомъ обороны гильдій были права чисто гражданскія, оборона братствъ была направлена «на услугованіе церкви матце нашой и спасенію нашему» [1]). Кромѣ различія въ предметѣ обороны, было еще различіе въ средствахъ обороны: тогда какъ въ оборонительныхъ гильдіяхъ они (средства), примѣнительно къ цѣли—охранѣ общественной безопасности, были скопированы съ принадлежностей старо-германскаго рода, какъ традиціоннаго защитника гражданскаго мира,—въ религіозно-оборонительныхъ братствахъ они, примѣнительно къ цѣли—защитѣ вѣры отъ истребленія, находились въ соотвѣтствіи съ тѣми мѣрами, которыя употреблялись для истребленія вѣры, и составляли прямой противовѣсъ этимъ мѣрамъ.

Начало образованію религіозно-оборонительныхъ братствъ изъ прежнихъ церковныхъ было положено въ промежутокъ времени между 1570 и 1586 гг. во Львовѣ: на это указываетъ устройство братской типографіи во Львовѣ до 1584 г. Но первыя попытки превратить церковныя братства въ религіозно-оборонительныя не имѣли системы и строго выработаннаго плана. Только къ 1586 году планъ былъ вполнѣ выработанъ и нашолъ себѣ выраженіе въ уставѣ львовскаго братства [2]), санкціонированномъ антіохійскимъ патріархомъ Іоакимомъ и создавшемъ типъ западно-русскихъ, религіозно-оборонительныхъ братствъ. По этому плану прежде всего, въ 1586 г., было перестроено старинное церковное братство, существовавшее съ 1439 г. во Львовѣ, при церкви Успенія Пресвя-

[1]) Памятн. кіевск. комм., т. I, отд. I, гр. XIII.
[2]) Памятн. кіевск. комм., т. III, отд. I, гр. 1.

тыя Богородицы. Затѣмъ, въ 1588 г., по примѣру львовскаго братства, было перестроено церковное братство св. Троицы, въ Вильнѣ; скоро оно получило подтвердительныя на свое существованіе въ новомъ видѣ граматы отъ константинопольскаго патріарха Іереміи (1588) и польскихъ королей Сигизмунда III (1589, 1592) и Владислава (1593) [1]. Наконецъ, по образцу львовскаго же братства, были вновь основаны братства: Богоявленское въ Кіевѣ (1588), Николаевское въ Брестѣ (1591), Анненское при Петро-Павловскомъ соборѣ въ Минскѣ (1592), Богоявленское въ Бѣльскѣ (1594), Спасское въ Могилевѣ (1597), Крестовоздвиженское въ Луцкѣ (1617), Богоявленское въ Пинскѣ (1633) и множество другихъ. Изъ документовъ, относящихся къ этимъ братствамъ, для насъ важенъ уставъ луцкаго братства [2], такъ какъ, по своей обстоятельности и подробности, онъ стоитъ на ряду съ уставомъ львовскаго братства, въ нѣкоторыхъ пунктахъ даже дополняетъ этотъ послѣдній уставъ и такимъ образомъ содѣйствуетъ выясненію внутренняго устройства западно-русскихъ религіозно-оборонительныхъ братствъ.

Въ этомъ устройствѣ замѣчаются двѣ стороны: съ одной стороны въ религіозно-оборонительныхъ братствахъ есть черты, составляющія простое заимствованіе изъ устройства прежнихъ церковныхъ братствъ, съ другой—въ нихъ есть черты новыя, невстрѣчающіяся въ прежнихъ братствахъ. Устройство церковныхъ братствъ было заимствовано религіозно-оборонительными почти цѣликомъ: въ послѣднихъ видимъ тотъ же составъ членовъ, тѣ же условія ихъ поступленія въ братство, тѣ же братскія церкви, алтари и дома, тѣ же собранія братчиковъ, съ богослуженіемъ и правилами благоповеденія во время засѣданій, тѣ же обязанности въ несчастіяхъ, болѣзни и послѣ смерти, то же самостоятельное управленіе и судъ. Устройство церковныхъ братствъ было измѣнено религіозно-оборонитель-

---

[1]) Собр. древн. грам. и акт. гор. Вильны, Ковно, Трокъ.... Ч. II, №№ 3, 4, 31, 42.

[2]) Памятн. кіевск. комм., т. I, отд. I, гр. VII.

ными братствами только въ двухъ пунктахъ. Во первыхъ, установлены болѣе частыя и правильныя собранія братчиковъ, именно малыя собранія назначены еженедѣльно, послѣ заутрени (на одинъ часъ), а большія ежемѣсячно, послѣ обѣда (послѣднія, можетъ быть, по примѣру колядныхъ гильдій). Во вторыхъ, пиршества во время братскихъ собраній выведены изъ употребленія, по крайней мѣрѣ въ братскихъ уставахъ о нихъ не упоминается, напротивъ прямо сказано, чтобы братчики собирались «не во піанство, но во славу Божію, глаголюще во псалмѣ и пѣснехъ духовныхъ, воспѣвающе и поюще во сердцехъ вашыхъ Господеви» [1]; въ связи съ устраненіемъ пиршествъ изъ братскихъ собраній находится правило, чтобы большія собранія происходили послѣ обѣда, чтобы слѣдовательно братчики являлись въ собраніе сытыми; уничтоженіемъ братскихъ пиршествъ объясняется и то, почему въ уставахъ ничего не говорится о ключникахъ. За исключеніемъ этихъ двухъ измѣненій устройство церковныхъ братствъ было удержано религіозно-оборонительными братствами.

Но независимо отъ этого въ устройство послѣднихъ внесены были нѣкоторыя совершенно новыя особенности, сообразно съ специіальною задачей религіозно-оборонительныхъ братствъ. Такою задачею была защита вѣры отцовъ и борьба съ католиками, усиливавшимися искоренить православіе. Борьба велась съ помощію того самаго оружія, которое употреблялось католиками противъ православной вѣры, такъ что характеръ нападенія со стороны католиковъ опредѣлялъ собою выборъ оружія православными и имѣлъ вліяніе на появленіе новыхъ особенностей устройства братствъ. Католики воздвигали противъ православныхъ преслѣдованія; братства жаловались на эти преслѣдованія правительству и такъ какъ, въ большинствѣ случаевъ, жалобы оставались безъ послѣдствій, то братства помогали православнымъ противодѣйствовать гоненіямъ иными способами, или, выражаясь словами королев-

---

[1]) Уставъ Львовскаго братства.

ской граматы, производили денежные сборы на бунты и смуты [1]). Католики разрушали храмы православныхъ; братства созидали ихъ вновь на свои средства и по мѣстамъ давали содержаніе причту. Католики заботились о томъ, чтобы у православныхъ не было духовенства или, по крайней мѣрѣ, чтобы духовныя должности занимали люди недостойные, которые бы своимъ неблагомысліемъ и порочною жизнію заставляли народъ отступать отъ православной вѣры; братства заводили на свой счотъ школы, приготовляли въ нихъ достойныхъ кандидатовъ на епископскія и священническія мѣста и прилагали старанія къ тому, чтобы эти мѣста были заняты; съ цѣлью не допустить недостойныхъ лицъ до занятія духовныхъ мѣстъ, братства принимали дѣятельное участіе въ избраніи епископовъ и священниковъ, наблюдали за чистотою ихъ вѣры и жизни,—въ случаѣ религіозныхъ заблужденій и дурнаго поведенія священниковъ доносили о нихъ епископу и епископъ непремѣнно обязанъ былъ принять мѣры къ искорененію зла, въ случаѣ нарушенія церковныхъ каноновъ, соблазнительнаго поведенія или нетвердости въ вѣрѣ епископовъ противодѣйствовали ихъ распоряженіямъ и немедленно доносили патріарху. Католики старались о воспитаніи русскаго юношества въ католическомъ духѣ; братства открывали ему свои школы, гдѣ обученіе шло въ духѣ строго-православномъ,—чтобы отклонить молодыхъ людей отъ поступленія въ католическія учебныя заведенія и привлечь въ свои школы, братства заботились объ улучшеніи преподаванія и не щадили издержекъ на приглашеніе знаменитыхъ наставниковъ. Католики издавали противъ православныхъ полемическія сочиненія; братства устрояли типографіи и въ нихъ печатали не только богослужебныя книги для церковнаго употребленія, учебники и пособія — для школьнаго, но также отвѣтныя сочиненія католикамъ; полемическія сочиненія противъ католиковъ, печатав-

---

[1]) Грам. Сигизмунда III, въ Собр. грам. и акт. гор. Вильны, Ковны, Трокъ.... Ч. II, № 23.

шіяся въ братскихъ типографіяхъ, составлялись частью воспитанниками братскихъ школъ, частью извѣстными въ свое время учоными, которые нарочито для этой цѣли приглашались братствами. Школы, типографіи и право на учрежденіе ихъ были особенностями устройства религіозно-оборонительныхъ братствъ. Такими же особенностями были права братствъ: сооружать храмы, принимать участіе въ избраніи епископовъ и священниковъ и имѣть активный надзоръ за ихъ жизнію и религіозными убѣжденіями. Эти особенности, въ своей совокупности и порознь, въ томъ видѣ, какъ онѣ выработались въ Западной Россіи, составляютъ явленіе вполнѣ оригинальное, развившееся подъ вліяніемъ исключительныхъ условій исторической жизни, незнакомое ни одной западно-европейской гильдіи, а до 80-хъ годовъ XVI ст. и ни одному западно-русскому братству. Съ точки зрѣнія этихъ только особенностей религіозно-оборонительныя братства были учрежденіемъ безусловно самобытнымъ и независимымъ, а съ точки зрѣнія остальныхъ принадлежностей ихъ устройства они находились въ непосредственной зависимости отъ церковныхъ братствъ и (чрезъ церковныя братства) въ посредственной зависимости отъ духовныхъ гильдій.

Третью ступень въ развитіи западно-европейскихъ гильдій занимаютъ гильдіи *промысловыя*, имѣвшія главнымъ своимъ назначеніемъ содѣйствовать развитію торговли и ремеслъ. Переходъ духовныхъ и оборонительныхъ гильдій въ промысловыя, съ преобладающимъ характеромъ промышленнымъ, вмѣсто религіознаго и политическаго, объясняется составомъ городскаго населенія, дававшаго главный контингентъ гильдіямъ. Въ городахъ было сравнительно мало людей, которые составляли рыцарство, имѣли поземельную собственность и жили доходами съ нея или вообще капиталомъ; большинство населенія принадлежало къ купцамъ и ремесленникамъ, которые занимались промыслами—торговлей и ремеслами и жили личнымъ трудомъ. Пока перевѣсъ въ гильдіяхъ имѣло духовенство, онѣ сохраняли религіозный характеръ и оставались духовными гильдіями; пока членами ихъ были главнымъ об-

разомъ лица, принадлежавшія къ рыцарству, на которыхъ, какъ мелкихъ поземельныхъ, алодіальныхъ собственниковъ, всего болѣе простирался гнетъ сильныхъ феодаловъ, гильдіи оставались оборонительными. Но членами гильдій были не исключительно духовенство и рыцари. Поелику средоточіемъ гильдій были города, а большинство городскаго населенія составляли купцы и ремесленники, то послѣдніе и стали наполнять собою гильдіи. Вмѣстѣ съ тѣмъ началъ измѣняться самый характеръ гильдій. Первоначальная ихъ цѣль — религіозная духовныхъ гильдій и политическая оборонительныхъ — отступила на задній планъ: члены гильдій — купцы и ремесленники—начали вносить въ свои статуты постановленія, которыя обезпечивали ихъ занятія — торговлю и ремесла. Такимъ образомъ духовныя и оборонительныя гильдіи превратились въ промысловыя, которыя въ свою очередь распались на купеческія и ремесленныя, смотря потому, изъ кого онѣ состояли—изъ купцовъ или ремесленниковъ.

Купеческія гильдіи впервые появились въ Англіи. Въ Лондонѣ и Іоркѣ онѣ существовали еще въ англосаксонскій періодъ; въ другихъ городахъ Англіи онѣ особенно распространились при короляхъ: Генрихѣ II, Іоаннѣ и Генрихѣ III. Онѣ перешли также и въ Шотландію: сохранившійся статутъ купеческой гильдіи города Бервика, отъ 1284 г., занимаетъ одно изъ первыхъ мѣстъ по своей полнотѣ [1]). Не подлежитъ, далѣе, сомнѣнію существованіе купеческихъ гильдій во Франціи въ XIII в.: въ 1204 г., въ Парижѣ, встрѣчаются mercatores hansati [2]), которые потомъ, въ 1220 г., купили себѣ у короля различныя привиллегіи и пользовались ими во все послѣдующее время, за исключеніемъ конца XIV и начала XV вв., когда права парижской купеческой гильдіи были уничтожены (въ 1411 году они снова возстановлены). Начиная съ

[1]) Scotiae veteres Leges et Constitutiones, collectae opera et studio Johannis Skenaei, Lond., 1613, p. 154—161.

[2]) Hansa значитъ тоже, что гильдія, только спеціально купеческая; это слово въ первый разъ выступаетъ въ Англіи.

XIII в., послѣдовало усиленное развитіе купеческихъ гильдій въ Германіи, Даніи и другихъ странахъ. Для примѣра можно указать, какъ на болѣе важныя, на гильдіи св. Троицы въ Одензее и Копенгагенѣ, св. Николая въ Фленсбургѣ, и пр. Сильное размноженіе купеческихъ гильдій въ значительной степени зависѣло отъ появленія гильдій чуже-купеческихъ. Если купцы, торговавшіе на родинѣ, находили нужнымъ устроять гильдіи въ видахъ содѣйствія торговлѣ, то, безъ сомнѣнія, еще болѣе побужденій къ заключенію торговыхъ союзовъ имѣли тѣ купцы, которые торговали въ чужихъ краяхъ. Поэтому образовались чуже-купеческія гильдіи, въ составъ которыхъ входили иностранные купцы, торговавшіе въ томъ или другомъ городѣ, какъ-то: нѣмцы, торговавшіе въ Лондонѣ, Новгородѣ, англичане, торговавшіе въ Парижѣ и т. д. Затѣмъ, купцы, составлявшіе гильдію въ иноземныхъ городахъ, естественно, захотѣли находиться въ болѣе тѣсномъ союзѣ другъ съ другомъ на родинѣ, а вслѣдствіе этого произошло дробленіе туземныхъ гильдій: рядомъ съ главными купеческими гильдіями появились второстепенныя, представлявшія собою подраздѣленіе главныхъ. Такъ, между прочимъ, случилось съ купеческими гильдіями въ Любекѣ и Гамбургѣ въ концѣ XIV в.

Именемъ ремесленныхъ гильдій обозначались союзы не только ремесленниковъ въ собственномъ смыслѣ, но также мелкихъ торгашей, которые отличались отъ купцовъ и сливались съ ремесленниками. Изъ всѣхъ западно-европейскихъ гильдій эти союзы имѣли самое важное историческое значеніе и, подъ названіемъ цеховъ, сохраняются до настоящаго времени. Возникновеніе ремесленныхъ гильдій, иначе называемыхъ цехами, относится къ XII в. Въ Англіи самыми древними были цехи ткачей, которые образовались—въ Лондонѣ и Оксфордѣ при Генрихѣ I, въ Ноттингамѣ, Іоркѣ, Гундингтонѣ, Линкольнѣ и Винчестерѣ при Генрихѣ II. Послѣ цеховъ ткачей образовались при Генрихѣ II цехи пекарей въ Лондонѣ, скорняковъ въ Оксфордѣ и суконщиковъ въ Вин-

честерѣ. Нѣсколько позже, при Ричардѣ I, составили цехъ лондонскіе сѣдельники. Цехи мастеровъ золотыхъ дѣлъ и мясниковъ въ Лондонѣ, по происхожденію своему, тоже относятся къ XII в., хотя въ точности опредѣлить время ихъ происхожденія невозможно. На континентѣ Европы, подобно тому, какъ и въ Англіи, цехи появляются еще въ XII в.: извѣстно, что въ 1157 году существовалъ цехъ сапожниковъ въ Магдебургѣ. Не смотря однакожъ на то, что ремесленныя гильдіи возникли въ XII в., касательно ихъ мы не имѣемъ отъ XII в. подлинныхъ документовъ, граматъ и статутовъ. Этого рода памятники дошли до насъ лишь отъ послѣдующаго времени. Самыя раннія граматы принадлежатъ XIII в. и касаются базельскихъ, бременскихъ и гекстерскихъ цеховъ; къ самому позднему времени относятся граматы и статуты датскихъ цеховъ, — они принадлежатъ лишь XV—XVI вв., хотя самые цехи, несомнѣнно, существовали еще въ XIII в., — извѣстно напр., что въ 1268 г. былъ цехъ пекарей въ гор. Ротшильдѣ, а въ 1294 г. были цехи въ Копенгагенѣ. Отъ цеховъ ничѣмъ не отличались, по внутреннему устройству, тѣ гильдіи, которыя составлялись подмастерьями и учениками (въ составъ цеховъ входили только мастера тѣхъ или другихъ ремеслъ). Объ этомъ мы можемъ судить на основаніи сохранившагося статута гильдіи св. Екатерины, устроенной подмастерьями пекарей въ Копенгагенѣ [1]).

Устройство промысловыхъ гильдій (какъ купеческихъ, такъ и ремесленныхъ) можно разсматривать съ двухъ сторонъ: съ одной стороны онѣ представляютъ черты общія съ остальными гильдіями, съ другой—новыя, чуждыя остальнымъ гильдіямъ. Такъ какъ промысловыя гильдіи, подобно оборонительнымъ, имѣютъ въ своей основѣ духовныя гильдіи и развились изъ нихъ, то всѣ тѣ черты устройства, которыми отличаются духовныя гильдіи и которыя были заимствованы оборонительными гильдіями, встрѣчаются также и въ промысло-

---

[1]) Pottopidan, Annal. eccl. Dan., t. II, p. 749.

выхъ гильдіяхъ. Промысловыя гильдіи, подобно всѣмъ остальнымъ, имѣли своихъ патроновъ, церкви, алтари, дома; состояли изъ мужчинъ и женщинъ, соблюдали тѣже условія поступленія членовъ въ гильдію; въ дни, посвящонные памяти патроновъ и въ нѣкоторые другіе дни, раза два, три или четыре въ годъ, имѣли собранія, во время которыхъ совершалось торжественное богослуженіе, происходили разсужденія о дѣлахъ гильдіи и пиръ на общій счотъ; соблюдали тѣже предписанія относительно поведенія членовъ на собраніяхъ и взаимныхъ обязанностей (помогать другъ другу, доставлять домой заболѣвшаго или умершаго на чужбинѣ, устроять погребеніе на общій счотъ, присутствовать при похоронахъ и сопровождать гробъ на кладбище, раздавать милостыню и заказывать миссы за спасеніе души умершаго и пр.); имѣли свое управленіе, съ старшиной, его помощниками [1]) и ключниками, а также самостоятельный судъ. Но рядомъ съ этими общими чертами, въ устройство промысловыхъ гильдій внесены были черты новыя и нѣкоторымъ общимъ (съ духовными и оборонительными гильдіями) чертамъ преданъ былъ новый смыслъ и значеніе, примѣнительно къ главной цѣли, которую преслѣдовали промысловыя гильдіи.

Главная цѣль ихъ была промышленная: корпоративное содѣйствіе производству торговли и ремеслъ. Первою особенностію устройства, которая была выработана промысловыми гильдіями, задавшимися этою цѣлью, былъ принципъ, что только тѣ лица могутъ заниматься торговлею и ремеслами, которыя состоятъ членами гильдій, и на оборотъ—членами купеческихъ гильдій могутъ быть только купцы, ремесленныхъ только мастера (и ихъ жены послѣ смерти мужей). Сначала этотъ принципъ имѣлъ силу въ стѣнахъ города, но

[1]) Старшина и его помощники въ разныхъ мѣстахъ носили различныя названія: старшина германскихъ цеховъ обыкновенно назывался meister; дѣлами парижской ганзы завѣдывалъ prevost des marchands (который отличался отъ prevost de Paris, перваго королевскаго чиновника въ Парижѣ); помощники парижскаго prevost des marchands назывались échevins, prudhommes, и т. д.

потомъ распространился на окрестности и купеческія гильдіи съ ремесленными цехами захватили въ свои руки промышленность не только въ районѣ городовъ, но и внѣ его. Затѣмъ, подъ вліяніемъ этого принципа, выработаны были другія двѣ особенности, именно сообщонъ былъ особый смыслъ и значеніе двумъ чертамъ общегильдейскаго устройства. Первою такою чертою было общее правило, по которому принятіе новаго члена гильдіи зависѣло отъ наличныхъ членовъ, рѣшавшихъ вопросъ: новый членъ, по своимъ нравственнымъ качествамъ и репутаціи, заслуживаетъ-ли того, чтобы быть принятымъ въ гильдію, или нѣтъ. Послѣ того, какъ утвердился вышеуказанный принципъ, это правило получило въ промысловыхъ гильдіяхъ особенное значеніе и ему дано было одностороннее и вредное въ культурномъ отношеніи примѣненіе. Гильдіи воспользовались этимъ правиломъ, какъ средствомъ монополіи: онѣ старались, по возможности, сократить число своихъ членовъ и, заграждая доступъ въ гильдію (слѣдовательно къ занятіямъ торговлею и ремеслами) новымъ лицамъ, увеличить чрезъ то доходъ наличныхъ членовъ гильдіи, купцовъ и ремесленниковъ. Какъ на примѣръ подобнаго злоупотребленія старымъ гильдейскимъ правиломъ, въ видахъ монополіи, можно указать на цехъ ткачей въ Лондонѣ: при Генрихѣ I онъ состоялъ изъ 280 мастеровъ и станковъ, между тѣмъ ко времени Эдуарда III число станковъ уменьшилось до 80. Другою чертою общегильдейскаго устройства, которой, подъ вліяніемъ принципа промысловыхъ гильдій. былъ приданъ новый смыслъ, было правило, по которому новый членъ, при поступленіи въ гильдію, долженъ былъ внести извѣстную сумму денегъ въ гильдейскую кассу. Прежде чѣмъ гильдіи пріобрѣли себѣ исключительное право на занятіе торговлею и ремеслами, право это могъ получить всякій, внесши территоріальному владѣльцу опредѣленную плату. Когда же это право сдѣлалось исключительнымъ достояніемъ гильдій, тогда частнымъ лицамъ не было нужды и возможности покупать его у территоріальныхъ владѣль-

цевъ: чтобы сдѣлаться купцами или ремесленниками, имъ слѣдовало только поступить въ гильдію. Такимъ образомъ всякій поступавшій въ гильдію eo ipso становился купцомъ или ремесленникомъ, т. е. получалъ то право, которое прежде пріобрѣталось за деньги. Поелику же новый членъ дѣлалъ, по старинному обычаю, взносъ въ гильдейскую кассу, то отсюда произошло, что этому взносу было придано значеніе платы за право заниматься торговлей или ремесломъ, взимавшейся прежде территоріальнымъ владѣльцемъ. Съ территоріальнымъ владѣльцемъ вѣдалась уже гильдія, а не частное лицо: оно платило гильдіи, дѣлаясь ея членомъ, и затѣмъ спокойно приступало къ своимъ занятіямъ. Дальнѣйшая особенность, тоже вытекшая изъ основнаго принципа промысловыхъ гильдій и бывшая нововведеніемъ послѣднихъ, касалась предметовъ вѣдѣнія гильдейской администраціи и суда. Кромѣ предметовъ вѣдѣнія одинаково общихъ духовнымъ и оборонительнымъ гильдіямъ, въ вѣдѣніе промысловыхъ гильдій поступилъ полицейскій надзоръ за производствомъ торговли и ремеслъ: гильдія опредѣляла, на какихъ мѣстахъ, въ какое время и какими товарами должна производиться торговля, какого достоинства должны быть товары и ремесленныя издѣлія, за какую цѣну они должны продаваться, и пр.; затѣмъ гильдія имѣла наблюденіе за исполненіемъ ея предписаній и виновныхъ въ нарушеніи ихъ привлекала къ своему суду. Полицейскій надзоръ и судъ по дѣламъ торговымъ и ремесленнымъ составляли новость, отличающую организацію промысловыхъ гильдій отъ судебно-административной организаціи остальныхъ. Если ко всему, сказанному нами, мы прибавимъ еще ту особенность, что съ промысловыми гильдіями, преимущественно ремесленными цехами, совпадало подраздѣленіе городскаго ополченія на части, то мы окончательно исчерпаемъ всѣ черты отличія промысловыхъ гильдій и, вмѣстѣ съ тѣмъ, уяснимъ себѣ происхожденіе цеховыхъ знаменъ и значковъ.

Въ Россіи тоже были промысловыя братства, купеческія

и ремесленныя, на которыя можно смотрѣть, какъ на третью ступень въ развитіи братствъ, хотя, по времени происхожденія, они предшествуютъ религіозно-оборонительнымъ братствамъ. Почва для нихъ была подготовлена братчинами; но самое утвержденіе ихъ на этой почвѣ находится въ связи съ распространеніемъ западно-европейскихъ промысловыхъ гильдій. Купеческія братства появились въ городахъ сѣверо-западной Россіи, торговавшихъ съ Западомъ, какъ-то: въ Новгородѣ, Смоленскѣ и, вѣроятно, Полоцкѣ. Знакомство сѣверо-запада Россіи съ купеческими гильдіями могло начаться очень рано, такъ какъ начало торговли западной Европы съ сѣверной Россіей относится къ очень раннему времени: намеки на нее встрѣчаются въ скандинавской сагѣ о св. Олафѣ, а историческія указанія на нее есть уже у писателей XI в., Адама Бременскаго и Саксона Грамматика. Знакомство русскихъ съ купеческими гильдіями сдѣлалось еще болѣе удобнымъ послѣ того, какъ въ самомъ Новгородѣ основалась одна такая гильдія, а именно гильдія св. Петра въ нѣмецкомъ дворѣ. Подъ вліяніемъ купеческихъ гильдій въ поименованныхъ городахъ съ XII в. стали учреждаться братства, которыя носили названіе купеческихъ общинъ и сотенъ. Немногія данныя, сохранившіяся о нихъ въ памятникахъ, даютъ право заключать, что въ существѣ они ничѣмъ не отличались отъ купеческихъ гильдій. Подобно гильдіямъ, они состояли изъ пошлыхъ купцовъ, торговавшихъ или однимъ видомъ товаровъ (напр. воскомъ, кожею, сукномъ, хлѣбомъ, рыбой, съѣстными припасами — купцы прасолы), или съ однимъ какимъ-либо краемъ (купцы заморскіе, низовскіе, рижскіе и пр.); подобно гильдіямъ, у нихъ было вложенье, т. е. взносъ въ братскую кассу, имѣвшій значеніе платы за право торговли; у нихъ было свое управленіе, съ старостами, и свой судъ по торговымъ дѣламъ; подобно гильдіямъ, они находились подъ покровительствомъ какого-нибудь патрона или церкви, и пр. Торговля русскихъ городовъ съ западною Европою повела къ знакомству не только съ купеческими гильдіями, но также съ цехами. Нѣтъ ничего

невѣроятнаго въ томъ предположеніи, что еще съ XII—XIII ст. въ Новгородѣ, Смоленскѣ, Полоцкѣ и др. городахъ устроялись ремесленныя братства, по примѣру западно-европейскихъ цеховъ; тѣмъ болѣе, что нельзя съ достовѣрностію сказать, чтобы община вощаниковъ, кожевниковъ и суконниковъ, упоминаемыя въ памятникахъ, были купеческими, а не ремесленными братствами, такъ какъ и въ Россіи мелкое купечество сливалось съ ремесленниками, подобно тому, какъ это было въ западной Европѣ. Но несомнѣнныя, документальныя свѣдѣнія о ремесленныхъ братствахъ дошли изъ XVI—XVII вв., когда послѣдовало быстрое ихъ возрастаніе въ западной Россіи. До какой степени они размножились въ это время, можно видѣть изъ перечня ремесленныхъ братствъ, учрежденныхъ въ Вильнѣ. Въ Вильнѣ были учреждены ремесленныя братства: солодовниковъ и пивоваровъ въ 1552 г., мясниковъ въ 1596 г. и литейщиковъ въ 1611 г. Кромѣ того являются уже существующими ремесленныя братства: хирурговъ и разныя другія въ 1552 г., сапожниковъ въ 1579, шапошниковъ—въ 1586, ткачей въ 1597, рыбниковъ въ 1635, соленниковъ въ 1636 г. Всѣ эти братства въ граматахъ называются цехами и представляютъ собою не что иное, какъ перенесеніе на западно-русскую почву устройства западно-европейскихъ цеховъ, съ ихъ старшинами [1]), ремесленнымъ судомъ и правилами относительно церквей, алтарей, взаимной помощи въ несчастіяхъ и обязанностей послѣ смерти, клятвы при принятіи новыхъ членовъ, денежныхъ взносовъ, общихъ собраній, и т. д.

Доцентъ **Н. Скабалановичъ.**

---

[1]) Приверженцы теоріи о заимствованіи православными братствами внѣшнихъ формъ устройства отъ цеховъ указываютъ на то, что братства переняли отъ западно-русскихъ цеховъ четверичное число старостъ или старшихъ братчиковъ. Мы считаемъ не лишнимъ замѣтить, что виленскіе цехи управлялись не только четырьмя, но и пятью, и шестью старшинами; вообще нормальное число старшинъ не было опредѣлено и въ разныхъ цехахъ было различно (Собр. гр. и акт. гор. Вильны, Ковны, Трокъ и пр., ч. 1, №№ 90, 87, 97).

ПЕРВЫЙ
ВСЕЛЕНСКІЙ СОБОРЪ [1]).

Западные писатели XVIII-го вѣка, не отличавшагося почтеніемъ къ вѣрѣ, возведшаго напротивъ невѣріе въ признакъ утонченнаго образованія, очень рѣзко порицали Константина за его указъ, которымъ онъ, обращаясь къ каѳолической церкви, приглашалъ ее, чтобъ покончить аріанскій споръ, къ вселенскому собору. Имъ казалось унизительнымъ для истинно-государственнаго человѣка такъ много обращать вниманія на споръ чисто богословскій, и исторія, по ихъ мнѣнію, должна краснѣть за Константина, снизошедшаго до подобныхъ занятій.

Болѣе поверхностнаго сужденія, чѣмъ то, о которомъ мы упомянули, нельзя, кажется, произнести надъ однимъ изъ самыхъ достопамятныхъ явленій въ исторіи человѣчества. Конечно, Константинъ не былъ ни великимъ философомъ, ни даже искуснымъ богословомъ. Но у него не было недостатка ни въ мудрости, ни въ политическомъ благоразуміи; подобно всѣмъ великимъ людямъ, коихъ самъ Промыслъ предназначаетъ къ управленію прочими людьми, онъ имѣлъ прежде всего способность или какъ бы инстинктъ предугадывать же-

---

[1]) Предлагаемая статья составляетъ переводъ или, точнѣе, извлеченіе изъ IV-й главы I-го тома сочиненія Брольи: «L'Eglise et l' Empire Romain au IV siècle», par M. Albert de Broglie.

ланія управляемаго имъ общества и опасности, угрожающія ему. А самый высшій, самый существенный интересъ тогдашняго общества, состоялъ въ горячемъ сочувствіи ко всему, что̀ относилось къ славѣ Божіей и будущности души человѣческой.

Вѣчныя проблеммы касательно Бога и души человѣческой всегда владычествуютъ надъ человѣчествомъ,—даже и тогда, когда оно пытается отвращать отъ нихъ взоръ свой; и какъ отдѣльныя личности, такъ и народы рано ли, поздно ли раскаяваются, если долго оставляли ихъ безъ вниманія. Въ четвертомъ вѣкѣ религія, которая и въ счастливыя времена должна бы составлять важнѣйшій въ глазахъ людей предметъ, сдѣлалась, вслѣдствіе тогдашнихъ несчастныхъ обстоятельствъ, единственнымъ предметомъ горячаго вниманія людей и главнѣйшимъ ихъ занятіемъ. Христіанство застало римское общество изнуреннымъ нравственно, потерявшимъ вѣру въ себя и какъ бы гнушавшимся собою. Ясно чувствовалось, что силы этого великаго тѣла ослабѣли, и что его не укрѣпятъ никакія усилія никакого генія. При полномъ отсутствіи свободы слова и дѣйствій, высокія должности раздавались по минутной милости, столь же непостоянной, какъ непостоянна была и сама власть; гражданскія должности занимали люди, апатично смотрѣвшіе на свои обязанности; политическое честолюбіе даже для интригановъ было лишь второстепенной пружиной дѣятельности. Искусство и литература чувствовали себя пораженными неизлечимой и постоянно усиливавшейся болѣзнію. Краснорѣчіе и поэзія истощались въ неблагодарныхъ, рабскихъ подражаніяхъ. Римская цивилизація дошла до роковаго предѣла своего развитія, и кромѣ страшной тоски не внушала людямъ ничего. Въ эту-то эпоху всемірнаго истощанія и паденія, христіанство открыло изобильный источникъ новыхъ живыхъ душевныхъ движеній. Душамъ, утратившимъ всякую надежду, оно открыло будущность. Никогда слово Божіе лучше не оправдывало наименованія, даннаго ему его Виновникомъ, никогда оно яснѣе не показывало, что оно есть соль

земли, сообщающая послѣдней вкусъ. Христіанство сдѣлалось единственной живучей стихіей мертваго римскаго общества. И потому все, что̀ касалось его, все, что̀ опредѣляло его дальнѣйшія судьбы, производило сильнѣйшее движеніе во всѣхъ слояхъ общества. На темномъ горизонтѣ оно было единственнымъ лучемъ свѣта и теплоты; малѣйшее, закрывавшее его облако заставляло людей трепетать.

Споръ, поднятый Аріемъ, возбудилъ трепетное, безпокойное любопытство даже въ наиболѣе равнодушныхъ. Въ самомъ дѣлѣ, ересь Арія касалась христіанства въ самомъ важномъ его пунктѣ. Она касалась его въ томъ, что̀ составляло самую характеристическую его черту въ глазахъ народовъ. Въ христіанствѣ, производившемъ тогда переворотъ во всемъ мірѣ, особенно разительны для всѣхъ были двѣ главныя черты:—прежде всего догматъ единства Божія, затѣмъ крестъ Іисуса Христа. Въ вѣрѣ Христовой понятіе объ Единомъ Богѣ и образъ Распятаго замѣняли всѣ неопредѣленныя представленія и весь громадный музей боговъ политеизма. Какъ же, спрашивается, согласить догматъ съ символомъ, идею съ образомъ? Какія отношенія существуютъ между христіанскимъ Богомъ, столь твердо стоящимъ за Свое единство, и человѣкомъ-мученикомъ? Въ христіанскомъ богослуженіи поклоненіе Единому Богу и распятому Іисусу соединены. Эти отношенія, составляющія живоносное таинство христіанства, Арій сдѣлалъ предметомъ публичнаго обсужденія. И такъ какъ новая вѣра, не смотря на свою славу, была еще для многихъ странъ болѣе извѣстною въ своихъ благотворныхъ слѣдствіяхъ, чѣмъ въ своихъ догматахъ, то каждый, затаивъ дыханіе, ожидалъ рѣшенія спора.

Нѣтъ сомнѣнія, что бо̀льшая часть учителей, принявшихъ ересь аріанскую, вовлеклись въ нее изъ желанія сдѣлать таинство св. Троицы болѣе яснымъ въ глазахъ новообращонныхъ и болѣе сообразнымъ съ идеею единства Божія. Многимъ умамъ, еще невышедшимъ изъ подъ вліянія недавняго энтузіазма въ пользу этого единства, могло казаться болѣе

сообразнымъ съ достоинствомъ Творца всего сущаго, чтобы Онъ единъ возсѣдалъ на тронѣ вѣчности, равно какъ могло казаться невозможнымъ, чтобы Онъ, безъ униженія собственнаго достоинства, сошолъ на землю, чтобы облещись, хотя бы на одинъ день, въ жалкій покровъ человѣчества. Эта мысль, конечно, занимала многихъ просвѣщонныхъ, но склонныхъ къ умничанію епископовъ, съ гордымъ упорствомъ державшихся заблужденія Арія,—епископовъ, которые послѣ защищали заблужденіе всѣми силами интриги, хотя въ началѣ, быть можетъ, приняли его по сознательному убѣжденію.

Эти узкіе разсчоты человѣческой мудрости о томъ, что̀ сообразно и что̀ несообразно съ достоинствамъ Единаго Бога, оказались неблаговременными. Задача состояла не въ томъ, чтобы довести людей до понятія объ Единомъ Богѣ,—философія почти уже сдѣлала это,—а въ томъ, чтобы утвердить прочно въ нихъ это понятіе, чтобы укрѣпить въ людяхъ мысль, во всемъ ея страшномъ величіи, объ единомъ Существѣ, которое наполняетъ своимъ бытіемъ вѣчность. Это величественное, но холодное представленіе не могло укрощать людскихъ страстей, плѣнять воображенія, не могло размягчать людскихъ сердецъ. Посозерцавши Единаго Вѣчнаго нѣсколько времени, люди въ безсиліи и ужасѣ отворачивались отъ Него, чтобъ сдѣлать себѣ боговъ, по своему разумѣнію и по своей мѣркѣ. Такимъ образомъ во всемъ древнемъ явыческомъ мірѣ былъ сильный разладъ между философіею и религіею, между мыслію мудрыхъ и набожностію простецовъ; тогда какъ философія преслѣдовала своего отвлечоннаго Бога, котораго сама едва понимала и величіе котораго повергало ее въ прахъ, религія заимствовала безобразныя черты для своихъ идоловъ у нечистаго воображенія массъ. Богъ философіи исчезалъ въ туманѣ идеализма, а божества толпы тонули въ тинѣ матеріализма.

Двоякая природа Іисуса Христа разрѣшала для людей задачу представить Бога въ одно время Существомъ разумнымъ и чувственнымъ,—предметомъ, въ одно и тоже время достой-

нымъ ихъ ума и доступнымъ ихъ чувствамъ. По двоякой природѣ Іисуса Христа, одинъ и тотъ же Богъ, согрѣвающій сердце благочестивой женщины, могъ быть плѣнительнымъ предметомъ учонаго созерцанія. Іисусъ Христосъ—Слово Божіе—неотразимо властвовалъ надъ мыслію человѣка, Іисусъ Христосъ, умершій на крестѣ, былъ другомъ его сердца. Въ этомъ-то величественномъ единеніи заключалась тайна дѣйственности и быстраго распространенія христіанства. Конечно это было таинство, но таинство, доставлявшее не отягощеніе, а отраду природѣ человѣческой.

Православные христіане, съ одного конца міра до другаго, смиренно принимали это таинство и пользовались его плодами, вовсе не думая проникать въ его глубину. Напрасно аріанство старалось выяснить его; оно лишь ослабляло его силу. Еслибъ аріанское ученіе взяло верхъ, Іисусъ Христосъ оказался бы полубогомъ, котораго люди сами подняли на престолъ, полубогомъ—подобнымъ какому нибудь Прометею-благодѣтелю, или Озирису въ очищенной формѣ. Между тѣмъ народное суевѣріе не замедлило бы наравнѣ съ Нимъ, или выше Его поставить другихъ сверхъестественныхъ существъ, чтобы сдѣлать нѣсколько ступеней между небомъ и землею. Такимъ образомъ человѣчество снова погрязло бы въ пропасти суевѣрія, гдѣ и безъ того оно такъ долго оставалось. Въ томъ и состояла заслуга никейскихъ отцовъ, что они поняли всю опасность нападенія и среди мрака діалектическихъ тонкостей, какія измышлялись кругомъ ихъ, не теряли ни на одинъ часъ изъ виду этого свѣтлаго пункта христіанскаго ученія [1]).

Константинъ исполнилъ долгъ государя, въ пору замѣтивъ, хотя несовсѣмъ ясно, какая великая опасность угрожала

---

[1]) Св. Аѳанасій съ необыкновеннымъ искусствомъ раскрываетъ эту мысль, т. е. что аріанство прямо возвращаетъ вѣру Христову къ язычеству (Contra Arian. or. III, p. 468—469). «Не очевидно ли,—говоритъ онъ,—что аріане становятся въ ряды язычниковъ, допуская два поклоненія—одно Богу, создавшему все, другое—Его твари... Чтимая ими тварь и есть одинъ изъ множества тѣхъ боговъ, какихъ признавали язычники».

и народамъ, ему ввѣреннымъ, и тому дѣлу, за которое онъ сталъ. Такая угадливость нуждъ и опасностей никогда не оставляла его. Можно пожелать, чтобы было побольше правителей, подобныхъ въ этомъ отношеніи Константину. Править людьми съ пользою для нихъ можно тогда только, когда правитель раздѣляетъ ихъ чувства и предугадываетъ ихъ нужды.

Планъ—собрать всю христіанскую Церковь въ одно мѣсто былъ, конечно, грандіозный, но для Константина онъ не представлялъ ничего особенно поразительнаго и тѣмъ больше невозможнаго. Съ той высоты, на какую поставили его счастье и геній, онъ обозрѣвалъ однимъ взглядомъ весь цивилизованный міръ. На себя онъ смотрѣлъ, какъ на центръ, гдѣ все сосредоточивалось. Указъ за его подписомъ, или устное слово быстро облетали концы имперіи. Всѣ народы, по привычкѣ, жили подъ господствомъ преданій объ единодержавіи Рима, которое, послѣ ударовъ въ самое сердце, все еще имѣло видъ могущества и жизни. При меньшемъ, сравнительно съ современнымъ намъ, нравственномъ единеніи, народы имѣли тогда со внѣшней стороны однообразный видъ. Съ Атлантическаго океана путешественникъ въ два мѣсяца безъ задержекъ достигалъ Дарданеллъ, пересѣкая при этомъ льды Альповъ, неровныя прибрежья Роны и Дуная, дикіе уступы Тироля и Албаніи; узкая дорога выстлана была неразрушимыми плитами; на всякой станціи онъ находилъ лошадей, прислугу, мѣста отдыха съ гербами императора [1]). Римская администрація, наканунѣ своего ниспроверженія, все еще держала въ рукахъ своихъ землю въ покорности; Константинъ сосредоточилъ всѣ нити администраціи въ себѣ и мощною рукою приводилъ ихъ въ движеніе.

---

[1]) Отъ Бордо до Константинополя древній путевой указатель насчитываетъ до 2141 мили, двѣсти почтовыхъ станцій и 91 мѣсто для отдыха. Мѣста для отдыха отстояли одно отъ другаго на полдня пути. Слѣдовательно на проѣздъ отъ Бордо до Константинополя нужно было полтора мѣсяца (Itinerarium a Burdigala Hierusalem, curante Petro Wesselinglio, Amsterdam, 1783 г. p p. 548, 549 и слѣд.).

Съ своей стороны и церковь готова была отвѣчать на его призывъ. На всемъ ея протяженіи, большемъ сравнительно съ территоріей имперіи, очень легко и удобно концы сообщались съ центромъ. Надобно сказать, что двѣ организаціи— политическая и религіозная уже начинали въ этотъ періодъ исторіи становиться въ параллель одна другой. По мысли Божіей, предназначенная приготовить въ мірѣ мѣсто для христіанской религіи, имперія ссужала внѣшней формою Церковь, привившуюся къ ней, подобно плодовитой и сочной лозѣ. Около двухъ постоянныхъ точекъ, около епископства и патріаршества образовалась, на манеръ гражданской администраціи, подвижная іерархія, способная видоизмѣняться въ слѣдъ за политическими перемѣнами и сообразно временнымъ условіямъ. Восходя ко временамъ апостольскимъ, такая организація, совершенно сообразная съ нуждами христіанскаго богопочитанія и съ духомъ церковнаго управленія, съ теченіемъ времени обрисовывалась съ большею и большею точностію и ясностію. Повсюду стали образовываться церковныя области, которыя, по числу и границамъ своимъ, соотвѣтствовали провинціямъ имперіи, и признавали первенство чести и юрисдикціи за епископами главныхъ областныхъ городовъ. Частые соборы епископовъ, мѣстомъ которыхъ естественно всегда бывали главные города областей, новыя отношенія церковныхъ сановниковъ къ гражданскимъ властямъ, блескъ, окружавшій ихъ и возроставшій соразмѣрно важности и богатству каждаго города,— все помогало тому, чтобы эта іерархія, изо-дня въ день, пріобрѣтала большее къ себѣ вниманіе и уваженіе. Названія примасовъ, епископовъ, экзарховъ или архіепископовъ указывали на іерархическое подчиненіе, какое создала сила обстоятельствъ, время утвердило, и церковные каноны не замедлили освятить.

Изъ среды митрополій возвышаются на Востокѣ два города — Антіохія и Александрія, которые соперничали одинъ съ другимъ и не знали другихъ себѣ соперниковъ. Епископы обоихъ этихъ городовъ были отцами всей восточной церкви,

а позже такая отеческая власть ихъ обозначилась новымъ титуломъ патріарховъ, заимствованнымъ изъ іудейскаго употребленія [1]). Ихъ каѳедры, какъ и каѳедра римская, по преимуществу считались апостольскими престолами [2]). Александрійскій епископъ имѣлъ первенство въ провинціяхъ Египта, Ливіи, Киринеи и Пентаполя; имя его знали и чтили даже кочевые народы, чёрные отъ горячаго солнца Нубіи. Такое же видное положеніе епископъ антіохійскій занималъ въ центральной Азіи, и его голосъ, переступая даже предѣлы самой имперіи, раздавался среди арабовъ пустынной Аравіи и непокорныхъ подданныхъ царя персидскаго: эти народы, непокорявшіеся игу цивилизаціи, склонялись предъ закономъ Христовымъ. Изъ главныхъ странъ Востока одна только Малая Азія не имѣла опредѣленнаго патріарха. Епископы — ефесскій, кесарійскій и ираклійскій спорили о первенствѣ, доколѣ ихъ споръ не рѣшонъ былъ учрежденіемъ новаго Рима на берегахъ Босфора [3]).

На Западѣ ни одинъ городъ не смѣлъ считать себя выше Рима. Епископъ римскій былъ единственнымъ начальникомъ митрополій церкви латинской.

Теперь, чтобы пригласить всѣхъ предсѣдателей Церкви на торжественное собраніе, Константину нужно было обратиться только къ немногимъ высшимъ сановникамъ ея, и его приглашеніе могло быть передано со всею правильностію остальнымъ, зависѣвшимъ отъ нихъ. Между тѣмъ онъ написалъ къ очень многимъ прелатамъ посланія не въ формѣ указовъ, но въ просительномъ и почтительномъ тонѣ [4]). Онъ

---

[1]) Cod. Theodos., de Iudeis et Coelicolis, XVI, 8. См. Lamennais, Tradition de l' Eglise sur l' institution des évêques.

[2]) См. 6-е правило никейскаго собора.

[3]) Изъ дѣйствій и правилъ послѣдующихъ соборовъ видно, что три провинціи — малоазіатская, понтійская и ѳракійская оставались безъ патріарха — на правахъ независимаго экзархатства — до учрежденія новой столицы на берегахъ Босфора.

[4]) Евсевій называетъ эти посланія γράμματα τιμητικά. Цер. Ист, кн. III, гл. 6.

убѣждалъ церковь собраться, чтобъ прекратить споръ, одинаково важный и для государства и для вѣры.

Началось великое движеніе по всей имперіи отъ одного конца до другаго. Надежда помочь доброму дѣлу, любовь къ миру, новость событія и даже любопытство, говоритъ Евсевій, узрѣть современнаго героя [1]), возбуждали много шума въ резиденціяхъ епископовъ. Императоръ обѣщалъ принять на себя всѣ путевыя издержки созываемыхъ епископовъ. Въ ихъ распоряженіе онъ предоставлялъ и повозки, и муловъ какъ для самихъ ихъ, такъ и для свиты. Трудно представить, сколько должно было послать призывовъ, когда на одномъ соборѣ кареагенскомъ, за десять лѣтъ прежде, собралось 600 епископовъ. Такое множество епископскихъ каѳедръ было необходимостію въ годину преслѣдованій, когда, за трудностію сообщеній, нужно было сосредоточить всю церковную власть въ одномъ священномъ лицѣ, которое могло бы въ такомъ случаѣ долгое время проповѣдовать и исполнять всѣ нужды въ извѣстномъ мѣстечкѣ. Въ нѣкоторыхъ странахъ Востока было почти столько же епископовъ, сколько теперь у насъ въ нашихъ епархіяхъ священниковъ. За епископами въ порядкѣ іерархіи слѣдовали хорепископы ближайшихъ къ городу селеній и простые священники; за священниками—діаконы; низшіе чины: аколуфы, пѣвцы, свѣщеносцы составляли собою цѣлое народонаселеніе; всю эту массу клира призывной голосъ Константина привелъ въ движеніе. Міряне и даже язычники участвовали въ общемъ движеніи. Всѣ были поражены новостію готовившагося зрѣлища. Вотъ уже три столѣтія не собиралось ни въ одномъ пунктѣ имперіи свободнаго собранія; голосъ сознательнаго убѣжденія не прерывалъ нѣмаго молчанія предъ абсолютной властію,—молчанія, которое нарушали по временамъ слишкомъ уже пересоленные панегирики, да стоны жертвъ. И это еще въ первый разъ, на памяти столькихъ поколѣній, собирались кругомъ государя

[1]) Выраженіе Евсевія слѣдующее: τῆς τοῦ τοσούτου βασιλέως ὄψεως ἡ θέα.

люди—съ сознаніемъ ихъ собственнаго личнаго достоинства, собирались не для того, чтобы льстить или обманывать, но чтобъ непринужденно разсуждать предъ его главами. Тутъ прямодушныя совѣщанія долженствовали положить конецъ тѣмъ притворнымъ комедіямъ—смѣси законности и насилія, какія постоянно разыгрывались на сценѣ волновавшейся имперіи. Звуки истины долженствовали пробудить сознаніе въ гражданахъ имперіи, которые уже давно забыли про свободу и права свои.

Мѣстомъ собранія Церкви была Никея—весьма древній городъ, который у Аммiана называется матерію городовъ Виѳиніи [1]). Меньшая по народонаселенію, но болѣе славная, чѣмъ Никомидія, столица Виѳиніи—Никея лежала вблизи одного изъ небольшихъ заливовъ, образованныхъ волнами Пропонтиды въ материкѣ Азіи. Выборъ сдѣланъ былъ удачно: Никея лежала на границѣ двухъ материковъ, азіатскаго и европейскаго. На берега Пропонтиды и Геллеспонта уже летала мысль Константина, замышлявшаго произвести реформы. Его воображеніе не должно было терять изъ виду этихъ странъ, такъ удивительно изрѣзанныхъ заливами и раздѣленныхъ на полуострова, гдѣ сама природа, казалось, приготовила данныя для моста, долженствовавшаго соединить Востокъ съ Западомъ.

Епископы собрались въ этомъ небольшомъ городѣ къ половинѣ іюня 325 г., въ консульство Павлина и Юліана, на 19-мъ году царствованія императора Константина [2]). Число

---

[1]) Ammian. Marcell., XXVI, 1.

[2]) Годъ созванія собора опредѣлить не трудно. Онъ очевиденъ изъ показаній Сократа (I, 13), Евсевія (*Жизнь Конст.* III, 15 и IV, 47), Созомена (I, 25), изъ актовъ собора халкидонскаго (Conc. general., Labbe, tom. IV). Всѣ извѣстія этихъ писателей сходны въ томъ, что празднованіе Константиномъ двадцатилѣтія своего царствованія относятъ не къ концу, а къ началу 20 года. Нѣсколько труднѣе опредѣлить мѣсяцъ и день открытія собора. Сократъ говоритъ, что онъ открылся 22 мая; акты собора халкидонскаго — 19 мая. Наконецъ текстъ, процитованный Бароніемъ, говоритъ, что соборъ продолжался съ XVIII календы іюльской (14 іюня) до VIII календы сентябрской (25 августа).

однихъ только епископовъ, не считая ихъ ассистентовъ, служителей и учоныхъ, превышало 300. Въ послѣдствіи христіанскіе писатели, основываясь на текстѣ св. Аѳанасія, согласились насчитывать 318 отцовъ собора,—число, показанное въ св. писаніи касательно слугъ Авраамовыхъ (Быт. XIV, 14); но извѣстія историковъ не даютъ такой точной цифры и не сходятся въ своихъ показаніяхъ [1]).

Первая встрѣча этихъ благочестивыхъ мужей сопровождалась трогательными сценами. Соединенные одною вѣрою и общими испытаніями, они знали другъ друга только по слухамъ о заслугахъ и страданіяхъ каждаго. Невыразимой радостію для нихъ было встрѣчаться другъ съ другомъ, обниматься и толковать о бѣдствіяхъ, какія долго они терпѣли, и о неожиданномъ настоящемъ спокойствіи. Тутъ можно было видѣть лицомъ къ лицу самыхъ славныхъ слугъ Божіихъ. Первое мѣсто занимали лица, уцѣлѣвшія отъ гоненія, и носившія на тѣлѣ своемъ знаки славнаго исповѣданія вѣры. Когда входилъ Пафнутій, еп. ѳиваидскій, влача ногу, мускулы которой были перерѣзаны при его работѣ въ каменоломняхъ, когда онъ проходилъ по собранію съ избоденнымъ, по повелѣнію Максимина, правымъ глазомъ, когда Павелъ, еп. Неокесаріи на Евфратѣ, поднималъ для благословенія

Послѣдній срокъ намъ кажется болѣе вѣроятнымъ. Снес. Tillemont, Mem. d'Histoir. ecclés. tom. VI, notes sur le concile de Nicée, p. 804. Clynton, Fasti romani, 1, 378. Baronius, An. 325, § 8.

[1]) Св. Аѳанас., Ad in Africa episcopos Epistola, T. I. p. 932. Epiphan., Haer., LXIX, 11. Евсев., *Жизн. Конст.* III, 9. Сокр., I, 8. Gél. de Cyz., II, 15. Въ учоныхъ замѣчаніяхъ на коптскій текстъ опредѣленій Никейскаго собора, Шарль Ленорманъ расположенъ, по видимому, истиннымъ числомъ считать 318 отцовъ. Разницу въ числѣ соборныхъ подписей въ разныхъ спискахъ онъ объясняетъ тѣмъ, что подписи тѣхъ или другихъ епископовъ обозначались смотря по тому, для какой провинціи назначался списокъ опредѣленій; подписи епископовъ близкихъ и потому болѣе извѣстныхъ значили для извѣстной провинціи больше, чѣмъ отдаленныхъ и незнакомыхъ. Вотъ почему въ коптскомъ спискѣ, составленномъ для Верхняго Египта значатся только подписи азіятскихъ епископовъ.

руку, изувѣченную огнемъ [1]), всѣ умилялись и спѣшили лобызать эти святыя раны. Не меньшее вниманіе привлекали къ себѣ и пустынники, чрезвычайная строгость которыхъ составляла любимый предметъ домашнихъ разсказовъ въ христіанскихъ семействахъ. Вотъ св. Іаковъ Низибійскій—въ одеждѣ изъ козьяго и верблюжьяго волоса, что̀ уподобляло его Іоанну Крестителю. Онъ жилъ много лѣтъ на пустынныхъ границахъ Месопотаміи и Персіи, питаясь сырыми растеніями и дикими плодами. Вотъ Потамонъ, епископъ Иракліи на Нилѣ, который могъ описать внутренній бытъ монастыря Писпирскаго и обрисовать портретъ св. Антонія; вотъ и св. Спиридонъ, еп. Кипрскій, дѣтская мягкость и простой нравъ котораго вошли тогда въ пословицу, и который пасъ овецъ своихъ даже тогда, когда сдѣлался епископомъ; когда воры забрались въ его овчарню, онъ сказалъ: «отчего же вы не потрудились попросить у меня, а рѣшились лучше похитить» [2]). Рядомъ съ ними и св. Николай, еп. мирскій, другъ дѣтей, память о которомъ, не сохраненная исторіей, сохранилась въ преданіяхъ. За тѣмъ слѣдовали учоные, писатели, имена коихъ стали извѣстными по ихъ проповѣдямъ и сочиненіямъ: Ѳеодоръ Тарсійскій, воспитанникъ Аѳинъ, Леонтій Кесарійскій, учитель Григорія Назіанзина, Евстафій Антіохійскій, Макарій Палестинскій, Маркеллъ Анкирскій — неспокойный, но сильный духомъ и, въ числѣ прочихъ, важное лицо тогдашняго времени, почтенный Александръ Александрійскій, опиравшійся на юнаго своего діакона св. Аѳанасія, за которымъ всѣ признавали уже таланты и горячую энергію. Среди этихъ восточныхъ мужей, Педротъ Ираклійскій, Протогенъ Сардскій, Александръ Ѳессалоникскій, Евсторгій Миланскій, Капитонъ Сицилійскій, Никій, еп. Диньи въ Провансѣ, Цецилій Карѳагенскій, другъ Константина Осія Кордовскій въ Испаніи, предсѣдатель Собора, наконецъ замѣнявшіе рим-

---

[1]) Rufin., I, 14.—Ѳеод., I, 6.

[2]) Rufin., I, 5.

скаго епископа св. Сильвестра [1]), коему старость не позволила быть тутъ, два депутата священника — Витонъ и Викентій представляли Западъ [2]). Два варвара: одинъ персъ — Іоаннъ, другой — готъ Ѳеофилъ дополняли собою это собраніе представителей рода человѣческаго. Здѣсь слышались различныя произношенія и даже языки; тѣмъ болѣе трогательнымъ долженствовало казаться нравственное единеніе всѣхъ собравшихся. По неволѣ вспоминался тогда даръ языковъ и первая Пятидесятница. Въ этотъ день всѣ разсѣянные народы, послѣ трехъ вѣковъ, соединились въ одно, великіе тѣми испытаніями, какія перенесли они за вѣру, и числомъ чадъ, коихъ они даровали Іисусу Христу [3]).

Открытіе засѣданій замедлилось на нѣсколько дней потому, что ожидали Константина, оставшагося въ Никомидіи для празднованія годовщины побѣды, которую онъ, за два года предъ симъ, одержалъ надъ Ликиніемъ. Между тѣмъ уже завязались разсужденія между партіями и стали происходить собранія. Заранѣе можно было предвидѣть настроеніе св. Собора. Онъ очевиднымъ образомъ раздѣлялся на двѣ стороны очень неравныхъ по числу. Къ самой многочисленной принадлежали люди съ простымъ умомъ, которые хотѣли прямо идти дорогой, проложенной св. преданіями, и хотѣли изслѣдовать, какова была древняя вѣра. Это были мужи, самые почтенные по святости своей жизни. Другіе, болѣе увѣрен-

---

[1]) Созоменъ ошибочно называетъ тогдашняго папу Юліемъ, а не Сильвестромъ. Соз. I, 17.

[2]) При исчисленіи епископовъ, присутствовавшихъ на Соборѣ надобно главнымъ образомъ слѣдовать св. Аѳанасію, особенно его *словамъ противъ аріанъ* и *второй апологіи*. Но нельзя довѣрять подписямъ, потому что въ нихъ очевидны противорѣчія. Выше мы указали на очень умное объясненіе такихъ противорѣчій, сдѣланное Ленорманомъ. Въ текстѣ коптскомъ есть фраза, объясняющая, почему въ числѣ подписей такъ мало значится именъ западныхъ епископовъ: qvoniam, переводитъ Ленорманъ, non oportebat eos congregari in unum super his. Ихъ мало и собралось на соборъ, потому что вѣра ихъ не допускала подозрѣній и сомнѣній.

[3]) Сокр. I, 8.

ные въ своихъ познаніяхъ, говорили, что не слѣдуетъ обращаться къ мнѣнію древнихъ, не подвергнувши его предварительному изслѣдованію [1]). Эти лица, очевидно, благопріятствовали мнѣнію Арія. Правда, всего ихъ было только двадцать; за то они слыли за мужей, самыхъ искусныхъ въ словѣ. Это были, кромѣ двухъ Евсевіевъ, Никомидійскаго и Кесарійскаго, Θеодотій Лаодикійскій, Павлинъ Тирскій, Аθанасій Аназарбскій, Григорій Веритскій, Аэтій Лидскій, Митрофанъ Ефесскій, Нарциссъ Нероніадскій, Патрофилъ Скиθопльскій, Θеогонъ или Θеогнисъ Никейскій, Θеонъ Мармарикскій и Секундъ Птолемаидскій [2]). Арія частнымъ образомъ приглашали на эти разсужденія [3]).

Въ этихъ разсужденіяхъ принимали участіе, впрочемъ безъ всякаго офиціальнаго характера, почтенные міряне, философы и язычники, привлеченные любопытствомъ, а можетъ быть, и желаніемъ посмѣяться надъ раздоромъ Церкви. Язычники, а особенно философы, естественно склонялись на сторону Арія, система котораго казалась имъ болѣе сообразною съ умозаключеніями діалектики. Имъ очень нравилась мысль—Сына Божія сдѣлать существомъ-посредникомъ, причиною и правителемъ всей твари, исполнителемъ мысли Божіей. Здѣсь они узнавали слѣды Платоновой философіи, и Слово—Сынъ Божій въ такомъ видѣ походилъ на Димiурга въ Платоновомъ Тимеѣ. Въ пользу Арія и противъ епископовъ, вступавшихъ съ ними въ споръ, они приводили доказательства, не затрудняясь, въ случаѣ нужды, приводить и тексты св. писанія, изучать которое уже начинала языческая мудрость. Такія разсужденія подали поводъ ко многимъ одушевленнымъ спорамъ, имѣвшимъ поразительную для современниковъ оригинальность; впослѣдствіи разсужденія языческихъ философовъ съ никейскими отцами сдѣлались пред-

---

[1]) Созом. I, 17.

[2]) Θеод. I, 6. Rufin. I, 5. Gelas. Cyz., I, 1.

[3]) Руфинъ говоритъ: evocabatur freqventer Arius in concilium.

метомъ или плѣнительныхъ легендъ, или декламаторскихъ упражненій, въ которыя вдалась христіанская реторика. Авторъ V столѣтія, Геласій Кизическій, посвятилъ цѣлые полтома разговору, очевидно подложному, философа Федона съ самыми учонѣйшими лицами собора—Евсевіемъ, Памфиломъ, Осіею, Леонтіемъ Кесарійскимъ и Макаріемъ Іерусалимскимъ. Въ немъ философъ защищаетъ систему Арія такимъ множествомъ цитатовъ библейскихъ и съ такимъ знаніемъ христіанскаго богословія, что разсужденія его превосходятъ всякую мѣру правдоподобія. Разумнымъ и естественнымъ можно признать тамъ слѣдующій отвѣтъ одного изъ отцовъ философу: «любезный мой, мы сказали уже тебѣ однажды на всегда, что когда дѣло идетъ о божественныхъ таинствахъ, никогда не должно спрашивать—почему и какъ» [1]).

Съ другой стороны, Сократъ, Созоменъ и Руфинъ единогласно передаютъ анекдотъ, въ которомъ простота соединяется съ поразительной граціею. Въ одно изъ такихъ собраній, которое затянулось дольше обыкновеннаго и начало принимать жолчный характеръ, язычникъ, поддерживавшій христіанство съ большимъ даромъ краснорѣчія, началъ очень дерзко смѣяться надъ новой вѣрой и нахально осматривалъ всѣхъ. Изъ группы вышелъ тогда старецъ—мірянинъ и приблизился къ нему, чтобы сказать нѣсколько словъ. Этотъ достопочтенный мужъ, во времена гоненій мужественно исповѣдалъ Іисуса Христа, но не имѣлъ никакого таланта для преній. Его появленіе вызвало улыбки на лицахъ однихъ и внушило опасеніе другимъ, чтобы онъ не подалъ повода къ смѣху. Между тѣмъ никто не смѣлъ остановить его потому, что онъ пользовался всеобщимъ уваженіемъ. Св. мужъ началъ: «Во имя Іисуса Христа послушай, философъ. Единъ есть Богъ, Создатель неба и земли, всего видимаго и невидимаго, сотворившій все это силою Слова и утвердившій освященіемъ Св. Своего Духа. Сіе-то Слово, продолжалъ онъ, которое мы называемъ Сыномъ

---

[1]) Gelas. Cyz. II, 28.

Божіимъ, сжалившись надъ заблужденіями и скотскою жизнію людей, благоволило родиться отъ жены, обращаться съ людьми и за нихъ умереть. Оно снова придетъ судить, что каждый сдѣлалъ въ своей жизни. Въ истину этого мы безхитростно вѣруемъ. Не трудись же напрасно отъискивать доказательства на то, что совершается вѣрою, и—способы, которыми это могло быть, или не быть; а отвѣчай на вопросъ: вѣруешь ли ты»? Философъ въ смущеніи отвѣчалъ невнятнымъ лепетомъ: «вѣрую». Послѣ онъ увѣрялъ прежнихъ своихъ единомышленниковъ, что онъ чувствовалъ непреодолимое внутреннее побужденіе, которе заставило его исповѣдать вѣру Христову [1]).

Такимъ образомъ съ перваго дня было видно, что споръ завязывался между гордымъ вѣдѣніемъ и простою вѣрою. Но побѣда, одержанная истиною, была бы не прочна, еслибы на сторонѣ ея было только численное большинство благочестиваго Собора. Кромѣ того, въ такихъ трудныхъ вопросахъ, каковы были тѣ, о которыхъ хотѣли спорить, епископы — партизаны Арія, ловкіе и опытные во всѣхъ изворотахъ языка, не разъ могли обмануть зоркость своихъ собратій и заставить ихъ допустить нѣкоторыя двусмысленныя выраженія, по видимому невинныя, но въ сущности неблагонамѣренныя, смыслъ которыхъ можно было имъ потомъ перетолковать по своему произволу. Безхитростная простота многихъ епископовъ дѣлала эту опасность особенно страшною. Вотъ тутъ-то и принесло неоцѣнимую пользу присутствіе Аѳанасія. Даже на той низшей степени клира, на какой былъ онъ тогда, онъ, по единогласному отзыву историковъ, уже съ перваго дня сталъ оказывать огромное вліяніе на весь Соборъ. Основаніе для такого вліянія заключалось въ особенностяхъ его духа. Въ немъ прямота чувства соединялась съ тонкостію разсудка. Въ самомъ запутанномъ разсужденіи ничто не укрывалось отъ Афанасія и ничто не спутывало его. Онъ разбиралъ всю запутанность мысли своего противника, проникалъ во всѣ ея

---

[1]) Созом. I, 18.

извороты; и при этомъ никогда не терялъ изъ виду главнаго предмета и цѣли спора. Пріученный ко всѣмъ изворотамъ діалектики, умъ его соединялъ въ себѣ простоту и силу съ многосторонностію и мягкостію. Соединяя въ себѣ отличительныя свойства двухъ народностей, онъ разсуждалъ, какъ грекъ, и умозаключалъ съ ясностію латинянина. Это рѣдко встрѣчающееся соединеніе столь разнородныхъ свойствъ ума, возвышаемое непоколебимою твердостію характера, отобразилось въ сочиненіяхъ Аѳанасія. Та ревность по вѣрѣ, которая сообщаетъ его сочиненіямъ одушевленный тонъ, по прошествіи опасности, не можетъ уже повториться въ читателяхъ. Но если кто терпѣливо будетъ слѣдить за его разсужденіями о самой сущности заблужденій, которыя онъ преслѣдовалъ и поражалъ, тотъ въ концѣ къ своему истинному удовольствію увидитъ себя вмѣстѣ съ св. отцомъ на непоколебимомъ утесѣ, откуда однимъ взглядомъ можно обозрѣвать все поле истины.

Наконецъ императоръ прибылъ 4-го или 5-го іюля, и торжественное засѣданіе назначено было на слѣдующій день [1]). Вечеромъ онъ принималъ многихъ епископовъ, изъ которыхъ нѣкоторые говорили ему довольно желчно о государственныхъ сановникахъ и подали ему доносы на многихъ изъ своихъ сотоварищей. Константинъ, пріѣхавшій съ самыми мирными намѣреніями и съ рѣшимостію прекратить несогласія, выслушалъ жалобы равнодушно, а бумаги бросилъ въ огонь, не прочитавъ ихъ; при этомъ онъ сказалъ: «Христосъ сказалъ, что желающій получить прощеніе въ своихъ грѣхахъ, долженъ также прощать ихъ и своему брату. Что касается до меня, то я, еслибы видѣлъ епископа уличоннымъ въ прелюбодѣяніи, я покрылъ бы его своею мантіею изъ опасенія, чтобы видъ такого соблазна не повредилъ душѣ зрителей» [2]). Это первое

---

[1]) Такое время прибытія Константина видно изъ того, что онъ въ Никомидіи праздновалъ годовщину побѣды надъ Ликиніемъ, которая одержана была 3 іюля 323 г. Сокр. I, 8. Gelas. Cyz. II, 6.

[2]) Созоменъ (I, 17) передаетъ этотъ случай нѣсколько иначе.

невыгодное впечатлѣніе впрочемъ не уменьшило въ Константинѣ его уваженія къ св. Собору.

Утромъ слѣдующаго дня Соборъ отправился во дворецъ, гдѣ была приготовлена для засѣданій большая зала. Сѣдалища расположены были вдоль стѣнъ, по числу епископовъ. Каждый изъ нихъ входилъ и, занималъ свое мѣсто: всѣ хранили молчаніе въ ожиданіи прибытія императора. Двери раскрылись и чины императорской стражи, безъ шума, прошли одинъ за другимъ. Въ этотъ день въ услуженіи у императора были одни только христіане. Наконецъ возвѣстили о самомъ императорѣ; всѣ встали съ своихъ мѣстъ. Императоръ явился. На немъ была пурпуровая одежда, блестѣвшая золотомъ и бриллiантами; онъ шолъ, говоритъ Евсевій, съ опущенными глазами, съ легкой краской на щекахъ, благородной, хотя и не совсѣмъ твердой поступью, въ коей видно было царское достоинство, умѣряемое христіанскимъ смиреніемъ. Какое-то нечеловѣческое величіе давали всей его особѣ — величественная стройность стана, высота роста и огонь драгоцѣнныхъ камней его діадимы. «Онъ вошелъ, какъ будто небесный ангелъ Божій [1])». Прошолъ всю залу и остановился около возвышеннаго мѣста предъ малымъ золотымъ сѣдалищемъ, собственно для него приготовленнымъ. Отсюда онъ обратился къ собранію съ легкимъ поклономъ, какъ бы прося у него позволенія сѣсть. Всѣ епископы отвѣчали ему тоже поклономъ и сѣли послѣ того, какъ онъ сѣлъ.

Тогда епископъ, сидѣвшій по правую руку его [2]), (Евсевій

[1]) Евсев. III, 10.

[2]) О лицѣ, сидѣвшемъ по правую руку Константина и говорившаго рѣчь церковные историки много и безполезно спорятъ другъ съ другомъ. Евсевій не называетъ его по имени, но Созоменъ положительно говоритъ, что это былъ Евсевій (Евс. III, 11; Созом. I, 19). Феодоритъ же (I, 7) заставляетъ говорить Евстаѳія Антіохійскаго; а гораздо позднѣйшій историкъ Никита въ своемъ «Thesaurus orthodoxae fidei», на основаніи одного отрывка изъ сочиненій современника Собору, увѣряетъ, что ораторомъ былъ Александръ Александрійскій; онъ передаетъ даже самыя слова рѣчи, очевидно подложныя (Tillemont, Concile de

не называетъ по имени епископа, можетъ быть, потому, что это былъ самъ онъ), поднявшись съ мѣста сказалъ императору краткое привѣтствіе, и вознесъ за него хвалу Всемогущему Богу. По окончаніи рѣчи, Константинъ въ свою очередь, поднялся среди всеобщаго молчанія. Онъ кротко обвелъ глазами все собраніе, вездѣ встрѣчая устремленные на себя взоры; за тѣмъ весьма тихимъ и кроткимъ голосомъ произнесъ на латинскомъ языкѣ слѣдующія слова, между тѣмъ какъ переводчикъ тутъ же переводилъ ихъ собранію на греческій [1]).

«Цѣлію моего желанія, други, было насладиться созерцаніемъ вашего собранія. Достигнувъ этого, я благодарю Царя всяческихъ за то, что сверхъ другихъ безчисленныхъ благъ, Онъ даровалъ мнѣ зрѣть и это лучшее изъ всѣхъ благо,—разумѣю то благо, что вижу всѣхъ васъ въ общемъ собраніи и что всѣ вы имѣете одинъ общій образъ мыслей. Итакъ да не возмущаетъ нашего благополучія никакой завистливый врагъ, и послѣ того, какъ силою Бога Спасителя, богоборство тиранновъ низложено, да не порицаетъ Божественнаго закона коварный демонъ: ибо внутренній раздоръ Церкви для меня страшнѣе и тягостнѣе всякой войны и битвы; это печалитъ меня болѣе, чѣмъ все внѣшнее. Посему, когда волею и содѣйствіемъ Всеблагаго я одержалъ побѣду надъ врагами, то считалъ первымъ долгомъ воздать благодареніе Богу и сорадоваться тѣмъ, которыхъ Онъ освободилъ чрезъ меня. Потомъ, противъ всякаго чаянія, узнавъ о вашемъ несогласіи, я не оставилъ и этого безъ вниманія, но желая содѣйствіемъ своимъ уврачевать зло, немедленно собралъ всѣхъ васъ. Радуюсь, видя ваше собраніе; но думаю, что мои желанія тогда только исполнятся, когда я увижу что всѣ вы оживлены единымъ духомъ и блюдете одно общее, миролюбивое согласіе, которое, какъ посвященныя Богу, должны вы возвѣщать и другимъ. Не медлите же, о други, служители Божіи и благіе рабы общаго нашего Владыки Спасителя, — не медлите разсмотрѣть причины вашего раздора въ самомъ ихъ существѣ, и разрѣшить всѣ спорные вопросы мирными постановленіями. Чрезъ

Nicée, note VI.—Notes de Valois sur Evsebe, III, 12.—Heinichen, Vit. Constant. p. 160).

[1]) Евс. III, 12.

это вы совершите угодное Богу и доставите величайшую радость мнѣ, вашему сослужителю» [1]).

Не легко опредѣлить въ точности ходъ преній во время этого и послѣдующихъ засѣданій. У насъ нѣтъ подробнаго и точнаго извѣстія о внутреннихъ дѣлахъ Собора. Ревность православныхъ писателей, очевидно, увлекала ихъ очень далеко, и если вѣрить имъ, что Арій и его единомышленники сразу единогласно — движеніемъ всеобщаго негодованія были осуждены, то вовсе непонятно будетъ, чѣмъ занимался соборъ еще шесть недѣль, въ продолженіи которыхъ длились его засѣданія. Съ другой стороны писатели, справедливо заподозриваемые въ аріанствѣ, какъ напр. Евсевій Кесарійскій, описываютъ соборъ въ полусвѣтѣ, къ изъявленію своего уваженія къ нему искусно прибавляя нѣкоторыя очень невыгодныя замѣчанія касательно самаго хода преній собора [2]). Только при сопоставленіи всѣхъ повѣствованій о немъ съ нѣкоторыми отрывками изъ полемическихъ сочиненій св. Аѳанасія можно, кажется, составить себѣ идею объ общемъ ходѣ преній.

Такъ какъ Соборъ былъ собранъ по случаю нововведеній Арія, то именно нововводителю и его друзьямъ и слѣдовало первымъ высказать свои мнѣнія. Арія потребовали на соборъ. Кажется, подъ вліяніемъ гордости, какую внушила ему важность роли его предъ собраніемъ цѣлаго христіанскаго міра, онъ потерялъ всякое благоразуміе. Не стѣсняясь, онъ защищалъ самыя крайнія свои мнѣнія. Онъ утверждалъ, что Слово не было вѣчнымъ, какъ Отецъ, не имѣло одной природы съ Отцемъ, что Оно не есть Богъ, но только причастникъ бо-

[1]) Рѣчь Константина передана Евсевіемъ, Созоменомъ, Сократомъ и Руфиномъ; различіе въ ихъ редакціяхъ касается словъ, но мысли въ рѣчи однѣ и тѣже у всѣхъ. Только у Геласія Кизическаго Константинъ говоритъ длинную схоластическую рѣчь, въ которой незамѣтно характеризующихъ рѣчи и посланія Константиновы чертъ.

[2]) Напримѣръ нельзя сомнѣваться, что именно изъ желанія примрачить дѣло отцовъ Собора Евсевій утверждаетъ, что Константинъ принималъ участіе во всѣхъ ихъ засѣданіяхъ («Жизн. Конст.», III,13), авъ другомъ мѣстѣ доходитъ до того, что императору приписываетъ изобрѣтеніе слова: единосущный (Ѳеод., I, 12).

жества въ томъ смыслѣ, въ какомъ называетъ такими св. писаніе и всѣхъ людей, и слѣдовательно Оно не есть та собственно мудрость, чрезъ которую Богъ создалъ міръ [1]). Арій прибавлялъ, что въ началѣ Отецъ былъ единъ и что Онъ вызвалъ Сына изъ небытія дѣйствіемъ Своей воли; наконецъ онъ заключилъ, что Отецъ невидимъ и необъятенъ для самого Сына, такъ какъ получившій бытіе не можетъ знать вѣчнаго [2]). Онъ не безъ колебанія допускалъ даже то, что Сынъ можетъ понять вполнѣ свое собственное существо.

Страшныя слова эти произвели весьма сильное движеніе между отцами Собора и вызвали прямое негодованіе. Менѣе ученые епископы были поражены въ самое сердце и затыкали уши, чтобы не слышать болѣе Арія. Съ этого дня личность Арія окончательно пала во мнѣніи отцовъ Собора [3]).

Но Арій имѣлъ друзей, менѣе неосторожныхъ, чѣмъ онъ самъ, которые рѣшились спасти его. Два Евсевія принялись за дѣло. Съ одной стороны, они очень дѣятельно хлопотали предъ Константиномъ, чтобы не было предпринимаемо никакихъ мѣръ противъ личности Арія [4]). Съ другой они труди-

[1]) Св. Аѳанас. Слово 1 противъ аріанъ.

[2]) Тамъ же.

[3]) Сцену эту описалъ св. Аѳанасій и всѣ переданныя нами еретическія мнѣнія влагаетъ онъ въ уста самому Арію: ταῦτα καὶ τοιαῦτα λέγων μὲν ὁ Ἄριος, αἱρετικὸς ἀπεδείχθη. И далѣе: Ἐν τῇ κατὰ Νίκαιαν συνόδῳ οἱ συνελθόντες πάντες πανταχόθεν ἐπίσκοποι τὰς ἀκοὰς επὶ τούτοις ἐκράτουν. По единогласному свидѣтельству всѣхъ историковъ, Арій былъ лично на Никейскомъ соборѣ (Созом. I, 17; Сокр. I, 9; Rufin I, 5), Естественно думать, что Арія потребовали на Соборъ и именно при Константинѣ, который и прибылъ собственно для того, чтобы послушать преній, и слѣдовательно не могъ опустить самую любопытную часть ихъ. Между тѣмъ Тильмонъ (Concil. de Nic. not. VII) полагаетъ, что Арій присутствовалъ только при предварительныхъ—неофиціальныхъ засѣданіяхъ Собора. Въ пользу такого мнѣнія говоритъ одно только мѣсто Созомена: συνιόντες καθ' ἑαυτοὺς οἱ ἐπίσκοποι μετακαλοῦνται τὸν Ἄριον. Но Руфинъ говоритъ положительно: evocabatur frequenter Arius in concilium. Согласить всѣ тексты всѣхъ историковъ нѣтъ возможности: мы излагаемъ ходъ дѣла такъ, какъ онъ намъ представляется естественнѣе.

[4]) Объ этомъ свидѣтельствуетъ самъ Константинъ въ одномъ изъ своихъ позднѣйшихъ писемъ. Ѳеодор. I, 19.

лись на соборѣ надъ редакціей такого рода символа вѣры, который открывалъ бы широкую дверь всякаго рода толкованіямъ и спорамъ.

Въ самомъ дѣлѣ, недостаточно было только осудить ложное ученіе. При неустойчивости и волненіи умовъ необходимо было точное исповѣданіе вѣры и его требовалъ весь христіанскій міръ. Партизаны Арія — не безъ основанія думали, что Соборъ затруднится для такого тонкаго предмета найти выраженія ясныя, положительныя на столько, чтобы ихъ нельзя было перетолковать по своему. Планъ ихъ состоялъ въ томъ, чтобы принять, сколько то возможно, термины, употребляемые большинствомъ, и комментировать ихъ такъ, чтобы смыслъ ихъ оставался сомнительнымъ. Съ этою цѣлію они старались о скорѣйшемъ окончаніи Собора, чтобы, по распущеніи его, составленный на скоро символъ вмѣсто окончанія всѣхъ споровъ давалъ имъ только новую пищу. Планъ составленъ былъ искусно, и еслибы не вѣяніе Св. Духа и непроницательность самаго способнаго орудія его—св. Аѳанасія, на ихъ сторонѣ были бы всѣ вѣроятности успѣха.

При такомъ планѣ партизаны Арія хотѣли держать себя однакожъ въ сторонѣ, предоставляя говорить своимъ противникамъ. Но потому ли, что ихъ намѣренія были поняты, или потому, что они слишкомъ уже громко говорили о томъ, что они могутъ себя уволить отъ положительнаго заявленія своихъ убѣжденій, только ихъ попросили съ мягкостію и вѣжливостію,— говоритъ св. Аѳанасій,—дать отчотъ и оправдаться во всякой прикосновенности къ нечестію Арія [1]). Такое требованіе привело ихъ въ большое смущеніе; они стали противорѣчить другъ другу и не могли найти такой формулы, которая бы удовлетворила весь соборъ [2]). Надѣясь на больщій успѣхъ письменной формулы, Евсевій Кесарійскій, перо котораго было искуснѣе, чѣмъ у всѣхъ другихъ лицъ партіи Арія, и между тѣмъ

---

[1]) Сн. Аѳанасій, De decr. Nicenae synodi, I. 1.

[2]) Тамъ же.

менѣе замѣшанный въ дѣлѣ Арія, чѣмъ соименный ему Евсевій Никомидійскій, рѣшился отъ своего имени представить символъ вѣры, дошедшій и до насъ. Между словами, выражающими глубокое уваженіе къ Сыну Божію, рожденному прежде всѣхъ вѣковъ, у него попадается выраженіе: перворожденный всея твари [1],—выраженіе хотя и заимствованное изъ св. писанія, но при настоящемъ развитіи заблужденія допускавшее возможность ложныхъ толкованій.

Символъ составленъ былъ такъ ловко, что Константинъ едва не былъ обманутъ; онъ слѣдилъ за преніями, не вполнѣ понимая ихъ, и имѣлъ въ виду одно только—ослабить споръ, становившійся уже черезъ чуръ жаркимъ, и достигнуть единодушнаго согласія. Онъ съ похвалой отозвался о символѣ Евсевія, но замѣтилъ, что его труду недостаетъ ясности — особенно въ главномъ пунктѣ, и прибавилъ, что нужно присовокупить нѣчто о тожествѣ субстанціи Отца и Сына. Символъ Евсевія былъ если не изорванъ, какъ говорятъ нѣкоторые историки, то по крайнай мѣрѣ отданъ для новой обработки, чтобы онъ былъ улучшонъ и выясненъ.

Пришла очередь говорить православнымъ. Тогда началось любопытное преніе, описанное св. Аѳанасіемъ съ живописной вѣрностію, которая не оставляетъ сомнѣнія, что онъ былъ однимъ изъ главныхъ дѣятелей Собора. Евсевій и его шайка, какъ онъ называетъ приверженцовъ его, каждому выраженію, лишь только успѣвали высказать его, придавали толкованіе и смыслъ, измѣнявшіе все его значеніе; они приводили много текстовъ въ доказательство своихъ толкованій и ограниченій. Ихъ спрашивали, хотятъ ли они написать въ исповѣданіи вѣры, что Сынъ по природѣ Богъ: «мы соглашаемся на это, говорили они, потому что и мы сами отъ Бога: единъ Богъ, говоритъ апостолъ, и все отъ Него». «Хотите ли, продолжали ихъ спрашивать, признать, что Сынъ не твореніе, но сила, мудрость и образъ Отца, по истинѣ Богъ: они смотрѣли

[1]) Πρωτότοκος πασης κτίσεως. Ѳеод. I, 12.

другъ на друга, бормотали что-то и потомъ сказали: мы соглашаемся съ этимъ. Ибо и мы, живущіе люди, названы образомъ и славою Божіею, и въ св. писаніи многое другое названо также силою. Вотъ и въ псалмѣ сказано:—вся сила Господа вышла изъ Египта; въ выраженіи—Онъ есть истинный Богъ—мы не видимъ ничего несостоятельнаго; онъ сталъ имъ послѣ того, какъ сотворенъ такимъ». Казалось, они вызывали соборъ найти въ языкѣ такія выраженія для своей мысли, которыя не подходили бы равно и къ ихъ мыслямъ.

Чтобы выйти изъ этого затрудненія, редакторы Собора, во главѣ коихъ былъ Осія, поддерживаемый Аѳанасіемъ, нашли слово, которое хотя и не встрѣчается въ св. писаніи, но которое уже употреблялось въ богословскомъ языкѣ, смыслъ котораго былъ кромѣ того совершенно согласенъ съ мыслію Евангелія. Слово это составлено изъ двухъ словъ греческихъ [1]: одно значитъ,—«тотъ же», другое—«существо». Оно означало, что Сынъ имѣетъ тоже самое существо, какое у Отца. На латинскій языкъ перевели его consubstantialis. Это слово употреблено уже было раньше у Оригена [2]). Къ половинѣ III-го столѣтія оно было такъ распространено въ школахъ, что св. Діонисій Александрійскій подвергнулся укорамъ за то, что онъ не воспользовался имъ въ своемъ догматическомъ посланіи. Когда нѣкоторые еретики воспользовались имъ для того, чтобы отрицать всякое различіе между Отцемъ и Сыномъ, это слово нѣсколько утратило свою популярность [3]).

---

[1]) Ὁμος—οὐσία. Ὁμοούσιος.

[2]) Origen., Fragm. in epistolam ad Hebraeos, tom. IV, pag. 69. Edit. Paris. 1759 г.

[3]) Этимъ и объясняются притязанія аріанъ, которыя они заявили нѣсколько позднѣе, именно, что слово «ὁμοούσιος» было осуждено на соборѣ антіохійскомъ 269 г., собранномъ противъ Павла Самосатскаго,—фактъ, котораго не отвергаетъ совершенно и св. Аѳанасій (De synodis Arimini et Selevciae). Павла Самосатскаго обвиняли въ ереси Савеллія, а Савеллій сглаживалъ всякое различіе между лицами св. Троицы,—обвиняли, значитъ, въ заблужденіи совершенно противоположномъ заблужденію Арія. И опасаясь благопріятствовать Савелліевой ереси, антіохійскій соборъ можетъ быть и запретилъ употреблять слово, которое можно было толковать неправильно.

Но въ настоящемъ случаѣ оно совершенно годилось, чтобы разстроить планъ приверженцовъ Евсевія.

Кромѣ того, что это слово совершенно ясно выражало мысль, оно получало особенное значеніе, какъ положительно осужденное въ письмѣ Евсевія Никомидійскаго, ходившемъ по рукамъ отцовъ Собора [1]). Отселѣ нельзя было Евсевію перетолковывать все, что ни предлагали ему принять. Онъ увидѣлъ себя, какъ говоритъ Аѳанасій, пронзеннымъ его же собственнымъ мечемъ. Цѣль Аѳанасія была достигнута. Тотчасъ открылось, кто хотѣлъ воздавать искреннее почитаніе Божеству Іисуса Христа и кто воздавалъ Ему только кажущуюся честь. Приверженцы Евсевія воспламенились сильнымъ гнѣвомъ и дозволили себѣ всякаго рода неприличныя выходки. Они были неистощимы въ насмѣшкахъ, въ смѣшныхъ толкованіяхъ и даже неприличныхъ словахъ относительно смысла предложеннаго выраженія [2]). Не стѣсняясь этимъ, Соборъ подвергнулъ выраженіе строгому изслѣдованію, и такъ какъ нашли, что оно не заключало въ себѣ ни одного изъ тѣхъ невыгодныхъ значеній, какія хотѣли навязать ему, то единогласно, кромѣ 17 голосовъ, Соборъ рѣшилъ, что слово «единосущный» должно быть внесено въ исповѣданіе вѣры [3]).

Этотъ результатъ былъ принятъ со всеобщимъ удовольствіемъ; одинъ епископъ, схизматикъ, принадлежавшій къ новатіанской сектѣ, воскликнулъ: «Императоръ! все, что сдѣлалъ доселѣ Соборъ, не ново; такъ вѣровали еще со временъ апостольскихъ» [4]).

На Соборѣ продолжали трудиться надъ составленіемъ символа, т. е. формулы простой, краткой, чтобы ее легко было запомнить каждому, и, переложивъ потомъ на музыкальный ритмъ, пѣть при общественныхъ празднествахъ, — формулы,

[1]) Св. Амвросій, De Fide, I. III, § 15. Очевидно это то самое письмо, о которомъ говоритъ Ѳеодоритъ. I, 8.

[2]) Сокр. I, 8.

[3]) Сокр. I, 8; Созом. I, 20; Rufin., I, 5. Св. Аѳан. Epistol. ad Jovianum.

[4]) Сокр. I, 10; Созом. I, 22.

подобной краткому апостольскому изложенію вѣры, употреблявшемуся въ Антіохіи и долго служившему для христіанъ, преслѣдуемыхъ по всему міру, знакомъ, по которому они узнавали другъ друга. Такъ произошолъ славный символъ, съ тѣхъ поръ введенный въ составъ литургіи. Въ существѣ своемъ онъ есть торжественное и точное исповѣданіе древней вѣры Церкви относительно Божественной Троицы. Прибавленія къ древнимъ исповѣданіямъ сдѣланы были только такія, которыя ограждали то, что̀ подвергалось доселѣ спорамъ. Символъ оканчивался словами: «*вѣруемъ и въ Духа Святаго*». То, что̀ далѣе за симъ слѣдуетъ въ нашемъ символѣ, составляютъ позднѣйшія опредѣленія вѣры, которыя необходимость заставила постановить въ интересѣ истины, подрываемой другими заблужденіями. Соборъ всѣми мѣрами удерживался отъ праздныхъ преній, въ которыя хотѣли его завлечь несогласные епископы. Такъ онъ не хотѣлъ рѣшать вопроса, занимавшаго тогдашнія школы: можетъ ли греческое слово «ѵпостась» совершенно вѣрно быть употребляемо для означенія лицъ св. Троицы? Насколько онъ цѣнилъ выраженія, когда въ нихъ заключалась истинная мысль, настолько же онъ презиралъ дѣтскіе споры о терминологіи.

Наконецъ, чтобъ не оставить никакого сомнѣнія въ умахъ, Соборъ, осудивъ новыя ереси, позаботился утвердить судъ Церкви, произнесенный ею прежде надъ прежними заблужденіями, и въ частности, чтобъ умы изъ одной крайности не вдались въ другую, онъ форменно анаѳематствовалъ мнѣнія Савеллія, сливавшаго Божественныя лица. Соборъ утвердилъ догматъ объ единствѣ Божественной субстанціи съ одной и различіе лицъ съ другой стороны [1]).

Символъ оканчивался слѣдующимъ опредѣленіемъ: «А говорящихъ, что было время, когда Сына не было, или что

---

[1]) Собору необходимо было это сдѣлать, т. е. осужденіе Арія связать съ осужденіемъ Савеллія, потому, что приверженцы Арія защищаясь обвиняли своихъ противниковъ въ савелліанизмѣ.

Его не было до рожденія, или что Онъ родился изъ несущаго, либо утверждающихъ, что Сынъ Божій родился изъ иной ѵпостаси, или сотворенъ, или превратенъ, или измѣняемъ, святая, каѳолическая и апостольская Церковь анаѳематствуетъ» [1]).

Теперь слѣдовало это общее отлученіе приложить къ еретикамъ, присутствовавшимъ на Соборѣ. Приложить къ Арію не было особеннаго труда [2]). Негодованіе Собора противъ него было сильно; онъ не смирился, а, можетъ быть, отъ него и не требовали покорности. Чтеніе написанной Аріемъ поэмы: *Θαλία* — произвело, подобно устному изложенію имъ своихъ мнѣній, движеніе негодованія въ отцахъ Собора. Конечно, предвидя бурю, Арій удалился, потому что болѣе ничего не говорится объ его присутствіи на Соборѣ, и сдѣлалъ прекрасно особенно потому, что Константинъ, по разрѣшеніи своихъ недоумѣній, какъ видно, наравнѣ съ другими и не менѣе горячо раздѣлялъ общее чувство негодованія противъ него. За анаѳемой Церкви послѣдовало и гражданское наказаніе отъ царя. Тотчасъ было отдано приказаніе Арію отправиться въ Галатію и здѣсь оставаться въ ссылкѣ съ своими единомышленниками [3]). Затѣмъ, желая показать себя врагомъ столько же сочиненій Арія, сколько и самаго лица его, Константинъ счолъ нужнымъ запретить подъ страхомъ смерти чтеніе ихъ слѣдующимъ едиктомъ:

«Побѣдитель Константинъ Великій, Августъ, епископамъ и народамъ: подражая лукавымъ и нечестивымъ людямъ, Арій заслужилъ одинакое съ ними безчестіе. Поэтому, какъ врагъ богопочтенія Порфирій, написавъ беззаконныя сочиненія противъ служенія Богу, нашолъ такую достойную мзду, что и

---

[1]) См. Сократа, Руфина, Созомена, Аѳанасія. Коптскій текстъ выражаетъ однимъ словомъ греч. слова τρεπτὸν καὶ ἀλλοιωτόν.

[2]) Сокр., I, 9.—Св. Аѳанас., Ad imper. Const. apologia. Одинъ только Іеронимъ неизвѣстно на какомъ основаніи утверждаетъ, будто Арій смирился предъ соборомъ (In Lucif., cap. 7).

[3]) Сокр. I, 8. Rufin I, 5. Мѣсто ссылки Арія положительно неизвѣстно. Ни Сократъ, ни Руфинъ не говорятъ о немъ, и мы назначаемъ Галатію, слѣдуя Филосторгію.

самъ, сдѣлавшись ненавистнымъ на все-послѣдующее время, сопровождается непрестаннымъ поношеніемъ, и нечестивыя книги его изчезли: такъ и Арія и его единомышленниковъ намъ благоугодно наименовать порфиріанами, чтобы кому они подражали, тѣхъ именемъ и назывались. Сверхъ того, если найдется какое нибудь изъ аріевыхъ сочиненій, повелѣваемъ предать его огню, чтобы такимъ образомъ дурное его ученіе не только изчезло, но и не воспоминалось. Объявляю также, что кто будетъ обличонъ въ утаеніи написаннаго Аріемъ сочиненія, кто тотчасъ же не представитъ и не сожжетъ его; тому наказаніемъ будетъ смерть, тому немедленно, по открытіи вины, отсѣчена будетъ голова. Богъ да сохранитъ васъ» [1]).

Безъ сомнѣнія, на Соборѣ императоръ слышалъ, какъ говорили, что заблужденія Арія заимствованы у александрійскихъ неоплатониковъ, и въ слѣдствіе-то этого онъ приказываетъ называть аріанъ порфиріанами и, подобно сочиненіямъ Порфирія, уничтожать книги Арія. Чрезъ нѣсколько времени Соборъ, не вызывавшій въ императорѣ подобнаго усердія, но и не могшій сдержать онаго, намекнулъ нѣсколько на строгость такого суда надъ Аріемъ въ слѣдующихъ трогательныхъ словахъ соборнаго посланія: «что сдѣлано съ этимъ человѣкомъ, вы знаете, или узнаете; только не мы наказываемъ этого несчастнаго, который справедливымъ наказаніемъ искупаетъ свой грѣхъ [2]).

Епископамъ, заподозрѣннымъ въ аріанствѣ, стоило призадуматься надъ собой послѣ такого быстраго и строгаго суда. Въ особенности тяжко было положеніе Евсевія Никомидійскаго, по жизни человѣка придворнаго, избалованнаго расположеніемъ императора и общимъ почотомъ, оставшагося въ числѣ не принявшихъ символа и опасавшагося теперь подвергнуться немилости государя. Символъ подписанъ былъ

---

[1]) Сокр., I, 9.—Созом., I, 30.

[2]) Сокр., I, 9.

всѣми епископами на особомъ листѣ. Первымъ подписался Осія, за нимъ два папскихъ легата [1]). Въ душѣ Евсевія поднялась борьба гордости, а, можетъ быть, и совѣсти съ требованіями политики. Онъ обратился за совѣтомъ къ принцессѣ Констанціи, но послѣдняя не сказала ему ничего, кромѣ того только, что братъ ея удовлетворится лишь совершеннымъ подчиненіемъ Собору. Политика одержала верхъ въ его внутренней борьбѣ, и онъ изъ ссылки уже прислалъ покаянную грамату, въ которой соглашался съ вѣроопредѣленіемъ отцовъ. Примѣру его послѣдовали всѣ, раздѣлявшіе его мнѣніе, за исключеніемъ двухъ—Секунда Птолемаидскаго и Ѳеона Мармарикскаго. Такимъ образомъ символъ, за исключеніемъ только двухъ голосовъ, принятъ единодушно Соборомъ [2]).

Это запоздалое согласіе, исторгнутое у Евсевія и его единомышленниковъ страхомъ, сдѣлало ихъ смѣшными и унизило ихъ въ ихъ собственныхъ глазахъ. Два упорныхъ епископа, низложенныхъ Соборомъ, но гордыхъ тѣмъ, что пали съ твердостію, давали имъ чувствовать всю горечь стыда ихъ. «Евсевій,—говорилъ Секундъ Птолемаидскій,—ты подписалъ символъ для того, чтобы не быть сосланнымъ, но я говорю тебѣ отъ имени Бога, открывшаго мнѣ, что нѣкогда ты будешь сосланъ также, какъ мы теперь». Съ другой стороны, воспоминаніе объ этомъ вынужденномъ согласіи, от-

---

[1]) Шарль Ленорманъ, въ своемъ мемуарѣ на коптскій списокъ опредѣленій Собора, помѣщенномъ въ Spicilegium Solesmense, обращаетъ въ пользу главенства тотъ фактъ, что Осія подписалъ вмѣстѣ съ двумя папскими легатами символъ вѣры прежде всѣхъ. Въ коптскомъ спискѣ подписи сдѣланы такъ: «Осія, города Кордовы—вѣрую такъ, какъ написано выше». «Викторъ и Викентій—священники: мы подписались за нашего римскаго епископа,—онъ вѣруетъ такъ, какъ выше написано». Осія здѣсь не представляется, очевидно, папскимъ легатомъ. Но Ленорманъ говоритъ, что Осія подписался такъ потому, что кромѣ правъ легата онъ имѣлъ еще личное право, какъ епископъ. Очень натянутое объясненіе!

[2]) Ѳеодор. I, 7. Св. Аѳанас. De decret. Nic. Syn. Rufin. I, 5; Филостор. I, 9.

равлявшее ихъ жизнь, должно было остаться темнымъ пятномъ на памяти ихъ. Чтобъ уменьшить нѣсколько униженіе, были пущены въ дѣло все искусство и всякаго рода комментаріи или самими ими, или благопріятствовавшими имъ писателями. Филосторгій, аріанскій писатель, очевидно, думалъ оправдать ихъ, разсказывая слѣдующую исторію, долго пользовавшуюся незаслуженнымъ довѣріемъ. Онъ говоритъ, что они придумали, чрезъ вставку ничтожной буквы—іоты (ι) въ одно изъ словъ символа, измѣнить самый смыслъ слова. Слово «ὁμοούσιος» означало единосущный, слово «ὁμοιούσιος»—подобосущный. Дѣлая подпись, они сдѣлали это легкое измѣненіе, ни для кого непримѣтное, и такимъ образомъ обязывали себя къ меньшему, чѣмъ какъ то казалось другимъ. По разсказу Филосторгія, честь изобрѣтенія принадлежала царевнѣ Констанціи. Анекдотъ, неимѣющій значенія историческаго факта, безсиленъ и для того, чтобы оправдать характеръ Евсевія Никомидійскаго!

Когда такимъ образомъ кончено было главное дѣло, Соборъ воспользовался собраніемъ предстоятелей христіанскаго міра, чтобы прекратить менѣе важные споры, которые уже давно продолжались и помогли главному спору, доставивъ ересіарху готовыхъ помощниковъ. На первомъ мѣстѣ стоялъ расколъ Мелетія, еп. ликопольскаго, который уже двадцать лѣтъ какъ вышелъ изъ подчиненія епископу александрійскому. Мелетій самовластно сдѣлался примасомъ Египта и поставилъ своихъ епископовъ по всему пространству александрійскаго округа. Въ большей части египетскихъ городовъ было на лицо по два епископа, споривших за управленіе паствою. Такой безпорядокъ долженъ былъ вызвать строгія мѣры; но Соборъ, какъ бы уже утомленный строгими мѣрами, оказалъ мягкость по отношенію къ Мелетію. Онъ оставилъ его въ санѣ епископа, и даже въ старой его резиденціи, но запретилъ ему при этомъ поставлять кого либо, низведши такимъ образомъ санъ его до простаго почотнаго титула [1]). Еще бо-

[1]) Ѳеод. I, 9.

лѣе поразительно рѣшеніе, принятое по отношенію къ поставленнымъ имъ епископамъ и другимъ сановникамъ. Имъ запретили, подъ какимъ бы то ни было видомъ, вмѣшиваться въ управленіе церковное, доколѣ живъ мѣстный православный епископъ. По смерти же его, они могли снова вступить въ отправленіе своихъ обязанностей, если только будутъ избраны народомъ и утверждены епископомъ александрійскимъ.

Затѣмъ Соборъ занимался вопросомъ, очень важнымъ въ то время,—вопросомъ, который раздѣлялъ христіанство по различнымъ способамъ его разрѣшенія и чуть не произвелъ раскола. Христіане не всѣ въ одинъ день праздновали главное христіанское торжество — праздникъ Пасхи, служившій какъ бы связію ветхаго завѣта съ новымъ. Большая часть церквей перенесли празднованіе Пасхи, прежде отправлявшееся въ субботу, на воскресенье, чтобы новоизбранный день исключительно посвятить на воспоминаніе воскресенія Спасителя, символомъ котораго служилъ пасхальный агнецъ евреевъ. Пасха іудейская неотмѣнно привязана была къ 14 дню перваго весенняго мѣсяца (марта или низана) [1]), и слѣдовательно случалась безразлично во всякій день недѣли. Христіане очень рано еще ввели въ непремѣнное правило отлагать празднованіе до слѣдующаго воскресенья, а предшествующіе дни недѣли посвящать на воспоминаніе страданій и на приготовленіе въ постѣ и молитвѣ [2]). Только немногія церкви, разсѣянныя въ Сиріи, Месопотаміи и Киликіи [3]), не приняли этихъ перемѣнъ и праздновали Пасху вмѣстѣ съ іудеями, разсѣянными по міру. Ничто не могло заставить ихъ подчиниться общему правилу, и, за сто лѣтъ

---

[1]) Исх. XII, 3. Второз. XVI, 1.

[2]) Это правило преемственно подтверждалось на соборахъ: римскомъ, кесарійскомъ, палестинскомъ, понтійскомъ въ Ахаіи, коринѳскомъ, ліонскомъ, осроенскомъ и др. *Церк. Ист.* Евс. V, 23. Нѣтъ сомнѣнія, что оно соблюдалось съ древнѣйшихъ временъ Церкви. Разногласили также и касательно числа дней поста.

[3]) Св. Аѳанас. (De syn. Arm. et Selev.) Евсев. «Жизнь Конст.», III, 19.

предъ симъ, папа Викторъ напрасно бросалъ противъ нихъ первыя по времени молніи Рима, думая заставить ихъ принять общее правило [1]). На нѣсколькихъ верстахъ разстоянія, можно было видѣть странный и соблазнительный контрастъ—постъ однихъ и празднованіе другихъ [2]). Соборъ счолъ необходимымъ, въ этомъ отношеніи, ввести единообразіе во всемъ христіанскомъ мірѣ и въ силу своего верховнаго авторитета положилъ, что христіанская Пасха всегда должна быть въ воскресенье послѣ срока, установленнаго Моисеемъ [3]). Замѣчательно, что здѣсь онъ употребилъ слѣдующую форму повелѣнія: *мы рѣшили*, тогда какъ въ изложеніи догмата впереди своего опредѣленія онъ поставилъ слѣдующія слова: *вотъ какова вѣра Церкви*. Такимъ образомъ онъ различалъ правила, могущія прейти, и вѣчныя истины,—различалъ право, дарованное Церкви постановлять правила, и—откровенный догматъ, котораго она только хранительница.

Еще кое-что нужно было сдѣлать, чтобы дать полную регулярность главному празднику церковнаго года. У іудеевъ, какъ и у всѣхъ другихъ восточныхъ народовъ, календарь дѣлился по луннымъ мѣсяцамъ, и ни одинъ изъ нихъ не показывалъ точно отношенія между превращеніями луны и годовымъ обращеніемъ земли около солнца. Чтобы показать, что мѣсяцъ низанъ, на который падалъ праздникъ Пасхи, всегда бываетъ въ одинъ и тотъ же весенній срокъ, они довольствовались прибавкою дней и мѣсяцовъ дополнительныхъ. Такимъ образомъ Пасха была то прежде, то послѣ весенняго равноденствія такъ, что иногда въ одинъ годъ приходилось праздновать двѣ Пасхи, а иногда бывалъ такой годъ, когда не праздновали ни одной. Чтобы прекратить этотъ безпорядокъ, Соборъ рѣшилъ лунимъ мѣсяцомъ, который бы слу-

---

[1]) Евс. «Церк. Ист.», V, 24:

[2]) Евс. «Жизн. Конст.», III, 18.

[3]) Epiphan. Haer., LXX, 2. — Касательно іудейскаго календаря и способа іудеевъ соглашать лунные мѣсяцы съ измѣненіями солнца, см. Art. de vérifier les dates, edit. Paris, 1782, vol. I, p. 82—83.

жилъ опредѣленіемъ срока Пасхи, считать тотъ, четырнадцатый день котораго совпадалъ съ весеннимъ равноденствіемъ; опредѣленіе во всякомъ случаѣ не устраняющее трудностей, потому что всегда нужно вести точный счотъ перемѣнамъ времени, часто недоступнымъ для опредѣленія и точнаго указанія. Чтобы облегчить эту трудность, древніе изобрѣли нѣсколько родовъ таблицъ—подъ названіемъ цикловъ. Болѣе извѣстная изъ нихъ была таблица Меѳона, называвшаяся «Золотымъ Числомъ» и обнимавшая 19 лѣтъ, при концѣ которыхъ превращенія луны и солнца снова совпадаютъ. Эту-то знаменитую, по относительному своему достоинству, таблицу и принялъ Соборъ въ основаніе своихъ указаній. Среди его не было недостатка въ искусныхъ хронологистахъ, чтобъ повѣрить и поправить нѣкоторые недостатки таблицы. Въ частности Евсевій Кесарійскій, справедливо считавшійся учонѣйшимъ человѣкомъ своего времени, нашолъ здѣсь случай нѣсколько оправиться отъ ранъ, нанесенныхъ его самолюбію. Ему и другимъ учонымъ астрономамъ поручили изслѣдовать вопросъ о Пасхѣ, и вотъ, безъ сомнѣнія, гдѣ начало *книги о Пасхѣ*, послѣ имъ опубликованной и посвящонной Константину, какъ это видно изъ его благодарственнаго письма къ Евсевію, дошедшаго до насъ [1]). Между тѣмъ пока не будетъ составлена точная и опредѣленная таблица, Соборъ установилъ, чтобы каждый годъ, въ извѣстное время, церковь александрійская, находившаяся въ городѣ, служившемъ въ древности средоточіемъ астрономическихъ наблюденій, увѣдомляла церковь римскую о днѣ Пасхи слѣдующаго года, а послѣдняя, въ свою очередь, дѣлала бы то извѣстнымъ всей Церкви [2]). Все это очень интересовало Константина, который издалъ объ этомъ прокламацію ко всѣмъ народамъ [3]). Ко-

---

[1]) Евсев. «Жизн. Конст.», IV, 34—35.

[2]) Bucherius, De cyclo pascali, p. 481.—Tillemont, Conc. de Nicée, vol. VI, p. 667.—Hefele, Concilien-Geschichte, vol. I, p. 312 и слѣд.

[3]) Евс. «Жизн. Конст.», III, 17—19.

нечно, таблица была плодомъ еще несовершеннаго знанія, и прежде нежели окончательно былъ рѣшонъ вопросъ, нужно было не разъ приниматься за передѣлку ея. Тѣмъ не менѣе исторія культуры оказалась бы неблагодарною, еслибъ она не упомянула объ этой первой изъ достопамятныхъ услугъ, оказанныхъ ей Церковію, установившею болѣе опредѣленную хронологію для самыхъ малообразованныхъ европейскихъ народовъ.

Число и сущность другихъ постановленій, занимавшихъ соборъ, составляли предметъ многихъ споровъ. За отсутствіемъ, въ продолженіи многихъ лѣтъ, официальныхъ актовъ собора, къ собору Никейскому возводили начало всѣхъ почти, даже не важныхъ, правилъ церковной дисциплины, и двадцать правилъ, какія есть у насъ, вполнѣ подлинныхъ, не исчерпываютъ всего того, что преданіе привязало къ этому достопамятному собору. Между тѣмъ Θеодоритъ утверждаетъ, что болѣе этого числа ихъ не было положено, и Руфинъ насчитываетъ ихъ двадцать два только потому, что дѣлитъ ихъ иначе; въ числѣ двадцати же они были посланы, по просьбѣ отцовъ 6-го кареагенскаго собора, церквами александрійскою, константинопольскою и антіохійскою — послѣ самыхъ точныхъ изслѣдованій [1]).

Эти двадцать каноновъ могутъ быть раздѣлены на двѣ категоріи. Большая часть ихъ только возобновляютъ древнія правила относительно надлежащаго совершенія таинствъ и относительно церковнаго управленія. Такимъ образомъ первое удаляетъ изъ священныхъ степеней добровольныхъ евнуховъ; второе—неофитовъ новообращоныхъ, и виновныхъ въ совершеніи тяжкихъ грѣховъ послѣ крещенія; семнадцатое—ростовщиковъ, вообще тѣхъ, кто промышляетъ постыдными барышами. 9 и 10-е извергаетъ изъ священства тѣхъ, кто получилъ его, будучи того недостоинъ или по тяжкимъ своимъ преступленіямъ, или по причинѣ нетвердости въ вѣрѣ во

[1]) Baronius, 325 an., § 157.—Conc. general., Labbe, tom. II, p. 27 — 30.

время гоненія. 11, 12 и 14-е назначаютъ нѣсколько лѣтъ покаянія падшимъ, или отрекшимся вѣры во время послѣдняго Ликиніева гоненія. 13-е облегчаетъ полученіе таинства въ минуту смерти. 8-мъ Соборъ, согласно съ постановленіями собора арльскаго, установляетъ правила о дѣйственности таинствъ, совершонныхъ епископами и пресвитерами двухъ небольшихъ еретическихъ сектъ — новатіанъ и павликіанъ, утверждая силу первыхъ, такъ какъ они сохранили православную форму крещенія, и не признавая силы послѣднихъ, такъ какъ они измѣнили оную. Наконецъ 3-е правило положительно запрещаетъ всякому епископу или діакону держать у себя какую либо стороннюю женщину, исключая мать, сестру и тетку. Если вѣрить Сократу и Созомену, свидѣтельства которыхъ объ этомъ были оспориваемы, Соборъ хотѣлъ по этому предмету выразиться еще строже, и положительно повелѣть тѣмъ, которые бывъ женатыми, вступили въ священныя степени, отказаться отъ своихъ женъ. Но противъ этого сильно возсталъ уважаемый всѣми епископъ Ѳиваидскій — Пафнутій, строгая жизнь котораго не позволяла заподозривать его въ какой нибудь задней мысли. Онъ представилъ, что не всѣ могутъ вынести такую строгую дисциплину, и что тутъ есть опасность для добродѣтели женъ, которыхъ мужья должны были бы оставить по этому правилу. Предъ такимъ доводомъ Соборъ остановился.

На ряду съ этими нравственными правилами, установлявшими древніе обычаи, представляется въ особомъ свѣтѣ небольшой кодексъ изъ пяти правилъ, касавшихся церковной іерархіи.

Четвертымъ и шестымъ правилами, понимаемыми какъ слѣдуетъ, права митрополитовъ въ мірѣ христіанскомъ и болѣе обширныя права епископовъ антіохійскаго и александрійскаго признаны совершенно ненарушимыми.

«Да хранятся древніе обычаи, принятые въ Египтѣ, и въ Ливіи, и въ Пентаполѣ, дабы александрійскій епископъ имѣлъ власть надъ всѣми сими. Понеже и римскому епископу сіе обычно. Подобно и

въ Антіохіи, и въ иныхъ областяхъ да сохраняются преимущества церквей. Вообще же да будетъ извѣстно сіе: аще кто, безъ соизволенія митрополита, поставленъ будетъ епископомъ, — о таковомъ великій Соборъ опредѣлилъ, что онъ не долженъ быть епископомъ».

«Аще же общее всѣхъ избраніе будетъ благословно и согласно съ правиломъ церковнымъ, но два, или три, по собственному любопрѣнію, будутъ оному прекословити: да превозможетъ мнѣніе большаго числа избирающихъ».

«Епископа поставляти наиболѣе прилично всѣмъ тоя области епископамъ. Аще же сіе не удобно, или по належащей нуждѣ, или по дальности пути: по крайней мѣрѣ три во едино да соберутся, а отсутствующіе да изъявятъ согласіе посредствомъ грамать: и тогда совершати рукоположеніе. Утверждати же таковыя дѣйствія въ каждой области подобаетъ ея митрополиту».

Противъ этихъ правъ митрополита не могла идти никакая личная извѣстность того или другаго епископа, какъ бы велика она ни была. Самъ Соборъ приложилъ это правило къ дѣлу, поддерживая права митрополита кесарійскаго надъ епископами Эліи Капитолины. Элія была оффиціальное имя города Адріанова, построеннаго на развалинахъ Іерусалима; и Макарій, ея епископъ, напрасно напоминалъ Собору объ этомъ. Ему дали только преимущество чести въ этихъ словахъ 7-го правила: «Понеже утвердися обыкновеніе и древнее преданіе, чтобы чтити епископа, пребывающаго въ Эліи: то да имѣетъ онъ послѣдованіе чести, съ сохраненіемъ достоинства присвоеннаго митрополіи» [1]).

Въ видахъ устроенія порядка въ церкви, Соборъ постановилъ, чтобы отлученіе и изверженіе, сдѣланныя епископомъ діоцеза, имѣли силу у всѣхъ епископовъ той провинціи, и что они должны быть заботливо изслѣдуемы на провинціальномъ Соборѣ, который долженъ собираться два раза въ годъ: одинъ разъ—предъ четыредесятницей, другой — осенью (5-е правило). Онъ равно запрещаетъ епископу, пресвитеру и

---

[1]) Притязанія іерусалимскаго епископа на власть патріарха не окончились послѣ этого опредѣленія и на соборѣ Халкидонскомъ были удовлетворены.

діакону переходить изъ одного мѣста въ другое, и такимъ образомъ укрываться отъ своего мѣстнаго суда. Наконецъ, послѣднимъ предписаніемъ (18 правило) онъ напоминаетъ діаконамъ о подчиненіи, въ какомъ они должны быть у епископовъ, и разстояніи, въ какомъ они находятся отъ тѣхъ, которые могутъ приносить въ жертву Богу тѣло Іисуса Христа (ἔχοντας προσφέρειν).

Рядомъ такихъ распоряженій Соборъ епископовъ всего христіанскаго міра гласно призналъ и освятилъ то, что̀ доселѣ не примѣтно и тихо выработалось практикой. Стараясь сохранить неприкосновенными всѣ основы, положенныя Іисусомъ Христомъ, уважая все, что̀ опытъ создалъ на этихъ основахъ, онъ привелъ въ надлежащій порядокъ всѣ части зданія Христовой Церкви, и сдѣлалъ изъ ней сильно организованное общество, чтобы его неспособны были разстроить ни страсти человѣческія, ни время.

Всѣ эти постановленія оставалось теперь передать во всеобщее извѣстіе христіанъ, разсѣянныхъ по всему міру. Этого Соборъ достигъ посылкой депутатовъ къ различнымъ церквамъ и чрезъ составленіе соборныхъ посланій [1]). До насъ дошло посланіе писанное къ александрійской церкви, болѣе другихъ заинтересованной въ спорѣ съ аріанствомъ [2]). Оно закончено трогательною похвалою престарѣлому Александру, теперь съ торжествомъ вступавшему въ свою митрополію. Но Соборъ имѣлъ въ Константинѣ распространителя своихъ актовъ болѣе горячаго и настойчиваго, чѣмъ въ любомъ изъ своихъ членовъ. Императоръ не могъ скрыть своей радости, что достигнулъ наконецъ единодушія по крайней мѣрѣ присутствовавшихъ епископовъ, и своего тщеславія, что самъ заправлялъ дѣломъ церковнаго умиренія. Онъ тотчасъ же далъ знать всѣмъ

[1]) Gel. Cyz., II, 36.—6-й соборъ Карфаг. Acta, cap. 9.

[2]) Это посланіе не было конечно единственнымъ. Но другія затеряны, и между прочимъ посланіе къ папѣ Сильвестру, которое послѣ старались замѣнить подложными документами, не признаваемыми даже Бароніемъ (an. 325, § 171, 199; Labbe, Conc. gener. tom II, 58).

церквамъ, и особенно александрійской, о торжествѣ своего благоразумія и своей вѣры:

«Будьте здоровы, возлюбленные братіе!»—восклицаетъ Константинъ въ порывѣ радости. «Мы получили совершенную благодать Божественнаго Промысла, что, избавившись отъ всякаго обмана, признали одну и туже вѣру. Наконецъ діаволъ въ отношеніи къ намъ ничего не можетъ сдѣлать. Какое зло ни предпринималъ онъ устроить намъ,—всякое уничтожено въ самомъ основаніи. Двоемысліе, расколы, тѣ тревоги, тотъ смертельный, такъ сказать, ядъ несогласія — все это свѣтлая истина, по волѣ Божіей, побѣдила. Всѣ мы и по имени Единому поклоняемся, и въ бытіе Единаго увѣровали. Чтобы достигнуть этого, я, по внушенію Божію, созвалъ въ городъ Никею весьма много епископовъ, съ которыми, какъ одинъ изъ васъ, считающій за особенное удовольствіе быть вашимъ сослужителемъ, и самъ предпринималъ изслѣдовать все, что представляло поводъ къ обоюдности и раздвоенію мыслей. Пощади насъ Божіе величіе! Сколько и какихъ ужасныхъ хуленій не произносили нѣкоторые на великаго Спасителя, на нашу надежду и жизнь, говоря и исповѣдуя свою вѣру вопреки богоугоднымъ писаніямъ и святой вѣрѣ. Между тѣмъ какъ болѣе трехъ сотъ епископовъ, удивительныхъ по своей скромности и проницательности, утверждали одну и туже вѣру, которая, по истиннымъ и точнымъ выраженіямъ закона Божія, дѣйствительно и есть вѣра,—нашолся одинъ Арій, обладаемый діавольскою силою, который свое зло съ нечестивымъ умысломъ посѣвалъ сперва у васъ, а потомъ у другихъ. Противъ этого мы приняли мысль, какую внушилъ намъ Вседержитель. Возвратимся же къ возлюбленнымъ нашимъ братіямъ, отъ которыхъ удалилъ насъ тотъ безстыдный служитель діавола, поспѣшимъ къ общему тѣлу и искреннимъ нашимъ членамъ; ибо и вашей проницательности, и вашей вѣрѣ, и вашей святости прилично, узнавъ объ обличонномъ обманѣ того, который оказался врагомъ истины, возвратиться къ божественной благодати. Вѣдь что показалось тремъ стамъ епископамъ, то не иное что есть, какъ мысль Божія, — особенно когда волю Божію свѣтозарно проявилъ просвѣтившій умъ такихъ и столь многихъ мужей Духъ Святый. Посему никто не колеблись недоумѣніемъ, но всѣ съ готовностію вступите на путь истины, чтобы при-

бывъ къ вамъ, когда бы то ни было, я могъ вмѣстѣ съ вами принести благодареніе всевидящему Богу за то, что Онъ явилъ вамъ истинную вѣру и возвратилъ вожделѣнную любовь. Богъ да сохранитъ васъ, возлюбленные братіе» [1]).

Предъ разъѣздомъ епископовъ Константинъ захотѣлъ дать имъ праздникъ, по случаю наступленія двадцатаго года его царствованія. Ему, по древнему обычаю, слѣдовало бы отправиться для празднованія этихъ vicennalium—въ Римъ, столицу имперіи. Но Константинъ, всецѣло проникнутый величіемъ новой вѣры, счолъ лучшимъ отпраздновать свое двадцатилѣтіе среди собранной Церкви христіанской. Онъ приказалъ приготовить пиршество, роскошь котораго превосходила, по замѣчанію Евсевія, всякое описаніе. Вокругъ и въ передней дворца стоялъ отрядъ стражи—съ обнаженными мечами, между тѣмъ какъ служители Божіи безбоязненно проходили мимо ихъ во внутренніе покои дворца. Главные епископы сидѣли за однимъ столомъ съ императоромъ; другіе обѣдали за столами, расположенными вдоль двухъ стѣнъ залы. Видъ былъ таковъ, что Евсевій, имѣвшій большую слабость къ мірскому великолѣпію, говоритъ: «Мнѣ казалось, что это былъ образъ царства Христова и все видимое скорѣе походило на сонъ, чѣмъ на дѣйствительность». Его упоенію очень много способствовало и то, что самъ онъ вызвался при такомъ торжествѣ, произнести въ собраніи панегирикъ Константину. У насъ нѣтъ этой рѣчи. Если она была также длинна и составлена въ такомъ же высокопарномъ и надутомъ тонѣ, какъ панегирикъ, произнесенный имъ, десять лѣтъ спустя, при подобномъ же торжествѣ, то ораторъ подвергалъ большому испытанію терпѣніе своихъ слушателей [2]).

Но ничто, и въ частности никакой длинный панегирикъ, не могло прибавить или убавить въ Константинѣ самодовольства. Его жесты, его слова свидѣтельствовали о душевномъ

---

[1]) Сокр. 1, 9.

[2]) Евсев. «Жизн. Конст.», III, 14—15.

восторгѣ. Онъ поднялся изъ-за стола, чтобы облобызать святыя раны исповѣдниковъ [1]. За тѣмъ, смотря на множество окружавшихъ его епископовъ, сказалъ: «И я самъ тоже епископъ: вы епископы внутреннихъ дѣлъ Церкви, а меня можно назвать поставленнымъ отъ Бога епископомъ дѣлъ внѣшнихъ» [2]. При одной изъ подобныхъ дружескихъ бесѣдъ съ епископами, императоръ отвелъ въ сторону Ацезія, епископа небольшой секты новатіанъ, и спросилъ его, почему онъ и его послѣдователи вышли изъ общенія съ Церковію. Ацезій долго объяснялъ ему, что причина того заключается въ принятіи Церковію согрѣшающихъ послѣ крещенія, которые не должны быть допускаемы къ участію въ Божественныхъ таинствахъ. «Поставь лѣстницу Ацезій, сказалъ смѣясь императоръ, и восходи по ней одинъ на небо».

Его послѣдняя рѣчь къ отъѣзжавшимъ епископамъ трогательна и проникнута достоинствомъ [3], хотя какъ-то странно слышать отъ императора, еще язычника, инструкцію, какъ должны вести себя христіанскіе епископы. Въ этой рѣчи онъ внушалъ присутствующимъ стараться о сохраненіи мира другъ съ другомъ, избѣгать упрямства въ спорахъ и не завидовать тому епископу, который мудростію въ словѣ снискалъ себѣ славу, но достоинства одного почитать благомъ общимъ.

«Лучшіе,—говорилъ онъ,—не должны гордиться предъ посредственными, ибо одному Богу извѣстно, кто въ самомъ дѣлѣ лучше; а къ слабымъ должны снисходить въ духѣ прощенія, потому что истинно совершенное въ мірѣ рѣдко. Не важныя ошибки надобно извинять другъ другу и имѣть снисхожденіе къ человѣческой немощи; высоко цѣнить взаимное согласіе, чтобы личной враждой не подать повода къ порицанію божественнаго закона тѣмъ, которые рады порицать его, тогда какъ, видя у насъ все достойнымъ подражанія, они легко могли бы воздержаться отъ этого; не смущаться тѣмъ, что не всѣ получаютъ пользу отъ наставленій, ибо

---

[1]) Ѳеод. I, 11; Сокр. I, 11.

[2]) Евсев. «Жизн. Конст.», IV, 24.

[3]) Тамъ же, III, 20 и слѣд. главы.

одни слушают ихъ для испрошенія милостыни, другіе бѣгутъ слушать проповѣдь для снисканія покровительства, иные привѣтствуютъ проповѣдниковъ, какъ людей, ласково принимающихъ, а нѣкоторые любятъ ихъ за то, что они даютъ подарки. Дѣйствительныхъ же любителей слова (евангельскаго) не много; любители истины рѣдки. Посему надобно принаровляться ко всѣмъ, и подобно врачу, подавать каждому потребное для его спасенія, такъ, чтобы спасительное ученіе славилось у всѣхъ и во всемъ».

Потомъ, онъ роздалъ имъ многочисленные подарки, далъ письма къ своимъ интендантамъ, чтобы каждый годъ давалось въ распоряженіе мѣстной церкви извѣстное количество хлѣба на содержаніе клириковъ, бѣдныхъ, вдовъ и дѣвъ. Наконецъ, онъ поручилъ себя ихъ молитвамъ, и епископы вышли отъ него тронутыми и въ радости отъ такихъ ласкъ. Всѣ они отправились въ императорскихъ повозкахъ, въ тѣхъ, въ которыхъ они пріѣхали [1]).

Воспоминаніе о великомъ Соборѣ много вѣковъ сохранялось въ памяти народовъ. Народное воображеніе, пораженное этимъ величественнымъ зрѣлищемъ, работало неустанно. Разсказывались безчисленные анекдоты о дѣйствіяхъ, словахъ членовъ Собора и о самыхъ мелкихъ подробностяхъ засѣданій. Ихъ повторяли въ самыхъ бѣдныхъ хижинахъ. Собранія ихъ свято хранили въ семействахъ, и, вѣкъ спустя, Геласій Кизическій при помощи отцовскаго архива, составилъ цѣлый томъ изъ такого рода документовъ, изъ коихъ одни вѣрны, другіе подложны и, очевидно, выдуманы. Недавніе переводы арабскихъ и коптскихъ манускриптовъ еще болѣе увеличили количество такихъ разсказовъ и показываютъ, до какой отдаленной области имперіи дошли слова *трехъ сотъ осьмнадцати*.

Эти сборники, трудные для пониманія, стоютъ однакожъ изученія. Тамъ собраны замѣчательныя мысли и мнѣнія, во время преній мимоходомъ высказанныя отцами. Присутствовавшіе собрали ихъ; онѣ переходили изъ устъ въ уста, и до

[1]) Евсев., Θеодор. I, 10.

насъ дошли съ прибавками, комментаріями и въ обезображенномъ видѣ; впрочемъ нѣкоторыя изъ нихъ сохраняютъ еще свой древній характеръ [1]). Такъ въ коптскомъ манускриптѣ, очень древнемъ, мы находимъ такія живыя и сильныя слова: «Въ Троицѣ нѣтъ ничего сотвореннаго, но Онъ Господь все создалъ. Нѣтъ частнаго Бога ни для одного изъ дѣлъ творенія. Все твореніе (люди) свободно; Богъ далъ ему свободу для того, чтобы обнаруживалась воля каждаго..., а воля однихъ возвела выше ангеловъ, другихъ таже воля низвела до преисподней. Но Богъ не создалъ ничего злаго, и сами демоны злы не по природѣ. Богъ ни въ чомъ не нуждается, чтобъ быть святымъ». Съ удовольствіемъ принимаемъ, что тутъ сохранились остатки подлинныхъ бесѣдъ св. отцовъ, которымъ, такъ какъ на Соборѣ были и языческіе философы, иногда приходилось разсуждать о самыхъ отдаленныхъ, нравственныхъ и метафизическихъ вопросахъ, вытекавшихъ изъ восточнаго пантеизма. Замѣчательны тоже слѣдующія простыя правила: «спѣши въ Церковь, а потомъ уже къ своему дѣлу, чтобы Богъ благословилъ дѣло рукъ твоихъ; кто принимается за дѣло, не сходивши въ церковь, тотъ работаетъ напрасно. Храни, что́ слышалъ въ домѣ Божіемъ, и во время работы, равно какъ и въ дорогѣ, вспоминай то въ мысляхъ своихъ. Прибѣгающій къ дому Божію готовитъ себѣ внутреннее убѣжище». Съ радостію можно привѣтствовать эти первые уроки евангельскаго ученія, которые облегчали бѣдственное состояніе тогдашняго рабочаго класса, научая его освящать свободною молитвою рабскій трудъ свой.

Далѣе во всѣхъ почти сборникахъ опредѣленій Собора есть много каноновъ, очевидно, апокрифическихъ. Въ нихъ такое изобиліе вставокъ, что среди ихъ едва можно открыть первоначальную истину. Въ манускриптѣ арабскомъ не менѣе

---

[1]) Ленорманъ (Memoire, p. 84) удачно сопоставляетъ мысли, заключающіяся въ коптскомъ манускриптѣ (XIV главѣ), съ главою Геласія Кизическаго, озаглавливаемою: Περὶ τῶν ἐκκλησιαστικῶν διατυπώσεων λόγος διδασκαλικός. (Gel. Cyz. II, 30).—Labbe, Conc. gener., V. 11, p. 378 и слѣд.

80 правилъ. Число это доходитъ до 84 въ другой редакціи манускрипта, который перевелъ и сильно защищалъ маронитскій монахъ съ горы Ливана, профессоръ восточныхъ языковъ въ Римѣ, Авраамъ Ecceleniss; къ нимъ присоединяется у него еще пятьдесятъ девять отдѣльныхъ постановленій, такъ что каноны манускрипта исчерпываютъ почти всѣ предметы церковной дисциплины: целибатство священниковъ, совершеніе таинствъ, опредѣленіе первенства и этикета церковно-іерархическаго, юрисдикцію патріарховъ до самыхъ малыхъ подробностей, формулы отлученія, разводы, причины законныхъ разводовъ, уставъ покаянія, устройство монастырей и т. под. Не смотря на очевидныя черты подлога, переведенный Авраамомъ манускриптъ, при благоразумномъ пользованіи имъ, можетъ пролить нѣкоторый свѣтъ на незапамятные и вышедшіе изъ практики обычаи Церкви и разъяснить нѣкоторые сомнительные пункты [1]).

Наконецъ, за апокрифическими преданіями и сборниками, явились въ свою очередь и легенды о Соборѣ. Разсказывали, что чудесный фонтанъ образовался на мѣстѣ, гдѣ собравшійся Соборъ совершалъ общественную молитву. Съ того времени онъ безпрестанно билъ; туда ходили для омовенія въ чудотворныхъ водахъ его. Никифоръ, историкъ слышалъ такой разсказъ. Въ продолженіе Собора умерли два епископа, по имени Хрисанѳъ и Мусоній. Въ день, когда оконченъ былъ символъ и слѣдовало подписать его, ихъ собратія обратились къ нимъ съ такою молитвою: «Отцы и братія! вы мужественно сражались и совершили свое теченіе; вы стояли за вѣру и если то, что хотимъ сдѣлать мы, пріятно Богу, Коего вы теперь созерцаете лицемъ къ лицу, то подпишите опредѣленіе вѣры». На бѣломъ листѣ они оставили мѣсто для подписи умершимъ епископамъ, запечатали потомъ символъ и бодрство-

1) Такъ между прочимъ каноны эти заключаютъ въ себѣ самыя мелкія подробности касательно сана и обязанностей хорепископовъ (Conc. Gener., Labbe, p. 36 и слѣд.).

вали цѣлую ночь. На слѣдующій день распечатали и нашли слѣдующую надпись, чудесно явившуюся въ теченіи ночи: «мы, Хрисанѳъ и Мусоній, совершенно согласны со св. вселенскимъ Соборомъ, и хотя и взяты отъ земли, но подписали символъ нашею собственною рукою».

А вотъ преданіе изъ другаго источника. Оно извлечено изъ коптскаго, уже упомянутаго, манускрипта, который такъ говоритъ: «что касается до того, что епископовъ насчитываютъ до 318, то придворные сановники разсказывали по этому случаю нашимъ братіямъ слѣдующее: мы слышали, что, во время самаго Собора, когда епископы уже сидѣли, то насчитывали ихъ 318; а когда они вставали и стояли, то — 319, такъ что нельзя было вѣрно сосчитать, ни узнать имени того. кто увеличивалъ собою первый счотъ; когда до него доходили то онъ принималъ видъ своего сосѣда. Наконецъ поняли, что это былъ Духъ Святый, который составлялъ 319-го члена, и который помогалъ такимъ образомъ епископамъ—утвердить истинную вѣру».

Эти благочестивые анекдоты, лишонные исторической достовѣрности, служатъ однакожъ свидѣтельствомъ безъискусственнаго простодушнаго удивленія народа къ дѣлу никейскихъ отцовъ. Въ самомъ дѣлѣ Духъ Святый совершилъ своимъ соприсутствіемъ болѣе великое чудо, чѣмъ о какихъ разсказываютъ эти анекдоты. Малая Азія, гдѣ христіанская Церковь держала свой первый верховный судъ, за нѣсколько столѣтій предъ симъ была особенно производительна на всякаго рода суевѣрія и заблужденія, философскія и религіозныя. Философія и поэзія находили для себя здѣсь любимое мѣстопребываніе. Южный берегъ этой страны покрывали развалины Трои, блестящей родины гомерическихъ боговъ. Не было здѣсь ни одного цвѣтущаго города вдоль іонійскаго берега, не было острова на Архипелагѣ, который не хвалился бы покровительствомъ какого нибудь бога, или рожденіемъ того или другаго мудреца. Самосъ имѣлъ храмъ Нептуна и былъ мѣсторожденіемъ Пиѳагора. Аполлонъ Кларосскій и Діана

Ефесская были почитаемы на тѣхъ же самыхъ берегахъ, гдѣ учили Ѳалесъ и Анаксимандръ, и гдѣ родился Гераклитъ. Но продолжительныя усилія обитавшаго здѣсь народа—понять и выразить существо Божіе производили до этого времени только сонныя грезы, идоловъ и чудовищъ. И менѣе, чѣмъ въ шесть недѣль, триста человѣкъ, незнакомыхъ другъ другу, съѣхавшихся съ противоположныхъ концовъ міра, говорящихъ различными языками, составляютъ сильную и сжатую формулу ученія о Божественной природѣ,—формулу, перешедшую всѣ океаны и всѣ вѣка! И въ настоящее время, по прошествіи полуторыхъ тысячъ лѣтъ, отъ одной оконечности цивилизованнаго міра до другой, въ уединенныхъ деревняхъ на Альпахъ, на неизвѣстныхъ островахъ океана, открытыхъ новѣйшею предпріимчивостью, когда торжественное воскресное богослуженіе поднимаетъ къ небу головы, поникшія отъ недѣльнаго труда къ землѣ, слышится всемірный хоръ, повторяющій одинъ и тотъ же гимнъ во славу Единосущной Троицы:

«*Вѣрую во единаго Бога, Отца, Вседержителя, Творца всѣхъ видимыхъ и невидимыхъ....*».

Шаги науки къ сближенію съ вѣрою.

God in Nature. By James Martineau. «Old and New» August 1872. (Богъ въ природѣ, сочин. Джемса Мартино).

The Principles of Science: a Threatise on Logic and Scientific Method. By Stanley Jevons (Основы науки. Трактатъ о логическомъ и научномъ методѣ. Соч. Станлея Дживонса, 1874.)

Principles of Mental Physiology. By William Carpenter (Начала психической физіологіи. Соч. Карпентера. 1874).

Problems of Life and Mind. By George Henry Lewes. First Series. The Foundations of a Creed. Vol. I. 1874 (Проблемы жизни и духа. Соч. Льюиса. Первая серія. Основанія вѣры).

I.

Наука, совершая свое величественное шествіе впередъ и углубляясь дальше въ обширное царство явленій, встрѣчаетъ все болѣе и болѣе ясные признаки единства и однообразія въ управленіи этимъ неизмѣримымъ царствомъ. Ученые, посвятившіе себя частнымъ отраслямъ изслѣдованія, находятъ въ областяхъ явленій, изслѣдуемыхъ ими, все болѣе и болѣе сходства, если не тожества, между процессами природы. И въ самомъ дѣлѣ, нѣкоторые законы, какъ-то законъ тяготѣнія и неразрушимости энергіи, по общему признанію, господствуютъ надъ всею сферою матеріальнаго міра, безъ исключенія; а нѣкоторые, болѣе глубокіе мыслители, стараются даже показать, что мѣстные законы химіи, физіологіи и сознательной жизни должно считать не особыми законами, а просто продук-

тами тѣхъ же всесильныхъ и всеобщихъ законовъ энергіи, и что разные результаты этихъ законовъ зависятъ отъ различной группировки первичныхъ атомовъ или центровъ силы, составившихъ вселенную. Между тѣмъ, какъ наука все болѣе и болѣе настаиваетъ на присутствіи единства въ разнообразіи, единаго во многомъ, есть съ другой стороны ясныя указанія и на то, что религіозная природа человѣка съ развитіемъ культуры стремится признать единство природы и тожество аттрибутовъ въ Предметѣ молитвъ и поклоненія. Въ такомъ случаѣ возникаетъ вопросъ: совмѣстимы ли характеристическія черты первичной силы, изслѣдуемой наукою, съ тѣми чертами, въ которыя сознаніе и сердце развитаго человѣка привыкли облекать ту Личность, свое отношеніе къ которой они чувствуютъ инстинктивно? Другими словами: не разсматриваютъ ли наука и богословіе одно и тоже причинное единство и, исходя изъ одной общей основной идеи, не изучаютъ ли только различныя но вполнѣ гармоническія стороны и проявленія одной Самосущей энергіи? — Ясно, что только утвердительный отвѣтъ на этотъ вопросъ можетъ успокоить и удовлетворить душу человѣка. Учоный, который на время всецѣло предался изученію внѣшнихъ фактовъ, можетъ мало заботиться о примиреніи научныхъ выводовъ и обобщеній съ требованіями нравственной и религіозной природы человѣка. Онъ можетъ или считать богословіе плодомъ фантазіи (такъ теперь принято большею частью относиться къ богословію!), или, подобно Фарадею, свою науку основывать на опытѣ, а свою вѣру—на Библіи, отказываясь въ послѣднемъ случаѣ отъ раскрытія той истины, что книга природы и книга откровенія заключаютъ въ себѣ ясныя указанія на тожество ихъ Автора. Обоими указанными методами, очевидно, нельзя привести сердце и разумъ въ полное взаимное согласіе, какъ бы ни были велики и даровиты мыслители, слѣдующіе имъ. Первый методъ отрицаетъ всякое значеніе религіозныхъ идей и потому похериваетъ и выдаетъ за пустыя фантазіи привлекательнѣйшія и самыя плодотворныя области нашей внутренней жизни.

Между тѣмъ онъ самъ находится въ такомъ противорѣчіи съ несокрушимыми убѣжденіями души и такъ расходится съ фактами исторіи, что даже настоящій видимый его успѣхъ, на нашъ взглядъ поверхностный и крайне слабый, былъ бы невозможенъ безъ массы предубѣжденій, ослѣпляющихъ его приверженцовъ, и безъ умственнаго разслабленія, вслѣдствіе котораго его противники отказались отъ чисто научныхъ средствъ къ его опровергенію. Но каковы бы ни были окончательныя отношенія между естественною и религіозною философіей, мы съ увѣренностью можемъ сказать, что ни одна теорія не будетъ имѣть достаточнаго успѣха и прочности, если не признаетъ, что каждая изъ этихъ двухъ философій имѣетъ прочное основаніе въ дѣйствительности, и что обѣ онѣ могутъ на этомъ основаніи успѣшно развиваться и обогащаться. Считая такимъ образомъ попытку позитивизма исключить духовный элементъ изъ человѣческихъ убѣжденій — реакціоннымъ движеніемъ, которое уже пережило свое цвѣтущее время и въ своемъ паденіи должно еще долго служить живымъ подтвержденіемъ древняго изреченія:

Naturam expellas furca, tamen usque recurret,
(Гони природу въ дверь, она влетитъ въ окно),

мы ни чуть не думаемъ, чтобы этотъ поворотъ отъ настоящаго умственнаго направленія Европы на сторону дружественныхъ отношеній къ религіи, былъ поворотомъ къ старому порядку вещей, къ status quo ante, къ тому духовному состоянію, типомъ котораго по нашему мнѣнію, можетъ служить Фарадей, т. е. когда религіозное и научное сознаніе какъ бы дѣлятъ на двое душу, составляя каждое самостоятельную область, управляемую своимъ особымъ авторитетомъ, не признающимъ совокупной ихъ юрисдикціи въ рѣшеніи споровъ. Ясно, что душа человѣка, раздѣленная такимъ образомъ между двумя строями понятій и чувствъ, стремящихся исключить другъ друга и сохраняющихъ непрочный миръ только благодаря надзору воли, не позволяющей одному отряду вторгаться въ поле въ то время, когда другой занимаетъ его, имѣетъ весь-

ма мало шансовъ на действительное спокойствіе, и находится въ крайне дурныхъ условіяхъ для всесторонняго развитія своихъ высшихъ способностей. Великое метафизическое движеніе въ Германіи въ первой половинѣ нашего столѣтія, успѣхи психологіи во Франціи и процвѣтаніе индуктивныхъ изслѣдованій въ Англіи не должны пропасть безслѣдно. Какъ въ мірѣ древняго греческаго умозрѣнія изъ подобнаго же броженія мысли и изъ столкновенія разнообразныхъ мнѣній геній Платона создалъ великую примиряющую теорію, такъ, по нашему мнѣнію, изъ настоящаго кажущагося хаоса теорій и мнѣній зарождается уже простая, но величественная философія Теизма, которая признаетъ вполнѣ всѣ требованія разума, сердца и совѣсти и взаимно примирить ихъ.

Платонова система представила самое удовлетворительное соглашеніе между знаніемъ явленій и знаніемъ причины, — такое, какое только могъ представить или принять греческій геній того времени. Но, изучая еврейскія писанія и переходя къ еще болѣе обильнымъ духовнымъ фактамъ, открытымъ въ новомъ завѣтѣ, мы проникаемся живымъ убѣжденіемъ, что душу человѣка съ тѣхъ поръ посѣтили особо важные опыты, которые древній грекъ только слабо чувствовалъ и полнаго значенія которыхъ далеко не понималъ. На то *личное* отношеніе между Вѣчнымъ Существомъ и душою человѣка, которое сообщаетъ всему св. писанію такой неослабный, вѣчно-живой интересъ и сознаніе котораго оживаетъ при всякомъ случаѣ настоящаго религіознаго возрожденія, въ древне-греческой литературѣ мы находимъ только слабыя указанія: греческій философскій инстинктъ, въ самомъ дѣлѣ, усильно искалъ причины природы, и плодовитое воображеніе грека, давъ форму и характеръ своимъ божествамъ, установило между ними причинную связь и подчиненіе. Но хотя разумъ и воля возвѣщаютъ о присутствіи причинной энергіи въ природѣ, не этимъ однако путемъ Творецъ входитъ въ прямое личное соприкосновеніе съ высшею жизнію души. Хотя наука и искусство требуютъ Его присутствія для своего возбужденія и вдохновенія, но непо-

средственнаго свидѣтельства о нравственныхъ свойствахъ и личности Бога, мы должны искать не въ нихъ, а въ духовномъ различенiи совѣсти и любви. Изъ этихъ послѣднихъ источниковъ и проистекало понятiе о Богѣ, какъ существѣ, которое открываетъ намъ свое всевѣдущее участiе въ человѣчествѣ, не только возбуждая въ насъ чувство долга и по временамъ сознанiе небеснаго всемилостиваго Промышленiя о насъ, но и являя въ предустановленныя времена «новыя рожденiя» духовной силы и прозрѣнiя. Разумѣется, эти новыя дополненiя и входы въ мiръ божественной силы не ограничиваются однѣми религiозными реформами въ человѣчествѣ. Къ подобнымъ же обнаруженiямъ повторяющагося божественнаго творчества нужно отнести и таинственныя проявленiя генiевъ, и всѣ тѣ возбужденiя, которыя обновляютъ и возвышаютъ общества и открываютъ новые пути и средства для развитiя человѣчества. Впрочемъ отличительный признакъ тѣхъ духовныхъ «новыхъ рожденiй», о которыхъ мы говоримъ теперь, состоитъ въ томъ, что сообщая высшимъ и святѣйшимъ привязанностямъ души необычайное приращенiе въ чистотѣ и силѣ, они вмѣстѣ съ тѣмъ открываютъ ея созерцанiю личныя черты той Перво-причины, по слову которой—*да будетъ!*—снова воскресаютъ въ ней съ силою порывы любви и вѣры. Характеристическая особенность этихъ новыхъ «Богоявленiй» состоитъ въ томъ, что ихъ наступленiе не подлежитъ вычисленiю и предсказанiю человѣческаго ума.

Правда, они всегда наступали благовременно, такъ что легко можно впасть въ заблужденiе многихъ новѣйшихъ философовъ, которые, замѣчая соотвѣтствiе между существовавшими потребностями времени и божественнымъ даромъ, удовлетворявшимъ эти потребности, стараются убѣдить насъ въ томъ, что чудесное возбужденiе, сразу поднимавшее человѣчество изъ его падшаго и униженнаго состоянiя, возникало изъ счастливаго сочетанiя силъ, которыя уже проявляли свое присутствiе въ обществѣ. Правда, въ нашей волѣ употреблять и изслѣдовать силы, дарованныя Богомъ человѣчеству, и

зная, что ими совершено, мы съ вѣроятностью можемъ заключить и о томъ, что онѣ могутъ совершить. Но что касается времени появленія и характера всякой новой жизни и силы, которую Богъ благоволитъ сообщить въ будущемъ, — то предполагать возможность обыкновеннаго предсказанія о ней значитъ совершенно не понимать ея сущности. Мы можемъ дѣлать предсказанія, изучивъ законъ, управляющій силою; но пока сила не вошла въ сферу природы и сознанія и своими дѣйствіями не открыла своихъ главныхъ особенностей, до тѣхъ поръ она стоитъ внѣ соображеній всякаго сотвореннаго ума.

Признаніе и развитіе того начала, что исторію личностей, а слѣдовательно и человѣчества, нельзя вѣрно изобразить или объяснить безъ признанія не только присутствія закона или силы, первоначально уже дарованныхъ Божественною волею, но и безъ втеченія въ исторію человѣчества, въ разныя эпохи, новыхъ струй Божественной силы, —есть великій вкладъ въ исторію человѣческаго вѣдѣнія со стороны семитическаго племени. Безъ признанія этого начала нельзя, какъ мы увидимъ сейчасъ, объяснить ни физическихъ, ни религіозныхъ явленій.

Не отвергая замѣчательнаго параллелизма между главнѣйшими философскими системами настоящаго времени и тѣми, которыя оспоривали другъ у друга владычество въ древнемъ греческомъ мірѣ, мы замѣчаемъ также, что новый элементъ, почти не представлявшійся умозрѣнію греческихъ мудрецовъ, теперь занялъ твердое положеніе въ убѣжденіяхъ человѣчества, и, надо полагать, займетъ еще болѣе видное мѣсто въ философіи будущаго. Что касается нравственныхъ и религіозныхъ вліяній, то, по крайней мѣрѣ, великое множество неоспоримыхъ фактовъ подтверждаетъ воззрѣніе, по которому Творецъ дѣйствуетъ на своихъ тварей не только посредствомъ закона, т. е. посредствомъ обыкновенныхъ проявленій прежде дарованной Имъ силы, но и посредствомъ новыхъ прибавленій духовной жизни и прозрѣнія, которыя хотя являются, безъ сомнѣнія, не безъ точнаго отношенія къ потребностямъ и

мольбамъ человѣка, но не даютъ намъ возможности опредѣлять напередъ времена и способы ихъ появленія, и всегда принимаются съ трепетомъ благоговѣнія, удивленія и радости. Новѣйшіе философы слишкомъ долго усиливались не обращать вниманія на эти безспорные факты; слишкомъ долго оставляли совершенно непризнанными и необъясненными многочисленныя учрежденія и великія цивилизующія вліянія, которыя прямо должно приписать Божественному возбужденію, сообщаемому человѣчеству посредствомъ избранныхъ душъ. Бѣдна и неудовлетворительна та философія, которая вовсе не замѣчаетъ и не объясняетъ тѣхъ фактовъ въ исторіи и индивидуальной жизни, которые по преимуществу важны и по справедливости служатъ основными пунктами, около которыхъ собственно и вращается развитіе человѣчества!

Тотъ философъ-примиритель, который овладѣетъ положительными элементами истины во всѣхъ нашихъ взаимно-враждебныхъ теоріяхъ, и сильною организующею мыслію соединитъ ихъ въ одно цѣлое, этотъ новый Платонъ безъ сомнѣнія приметъ къ свѣдѣнію какъ факты внѣшняго наблюденія, такъ и факты религіознаго опыта, возведетъ міръ явленій и драгоцѣнныя откровенія Божественной любви, даруемыя чистымъ сердцамъ, къ одному и тому же вѣчному Источнику силы,—дастъ намъ, короче сказать, философію, которая, удовлетворяя всѣмъ истиннымъ требованіямъ науки, не будетъ оставляема нами, какъ безпокойная ноша и тогда, когда мы будемъ переступать порогъ храма и искать утѣшенія и укрѣпленія въ молитвенномъ общеніи съ Вѣчнымъ.

Мы думаемъ, что такой философъ и такая философія уже народились, и убѣждены, что при болѣе широкомъ и болѣе гармоническомъ развитіи умственной жизни въ будущемъ, историкъ развитія мысли съ благодарностью припишетъ Джемсу Мартино ту заслугу, что онъ ясно изложилъ и краснорѣчиво выяснилъ истинныя начала, изъ которыхъ можетъ возникнуть прочное примиреніе между вѣрой и знаніемъ.

По воззрѣнію этого замѣчательнаго мыслителя наше понятіе

о «силѣ» всецѣло возникаетъ изъ опыта съ движеніемъ нашей воли, встрѣчающимъ сопротивленіе, и потому естественное и, конечно, единственно-истинное пониманіе силъ природы—то, что онѣ въ своемъ происхожденіи суть прямыя выраженія Божественной воли. Въ неорганическомъ мірѣ. Воля эта непосредственно создаетъ и опредѣляетъ динамическую жизнь; напротивъ въ области органической и еще болѣе въ области самосознательной жизни струи сотворенной силы на время отдѣляются отъ своего первоначальнаго источника, дѣйствуя какъ бы изъ самихъ себя, образуя индивидуумы, а на высшей ступени—личности, сознающія себя отдѣльными по отношенію къ самосущему Духу, изъ проявленій силы Котораго они получили свое начало. Эта доктрина не имѣетъ никакого родства съ какимъ нибудь пантеистическимъ воззрѣніемъ на Бога и на вселенную. Природа по ней вовсе не считается полнымъ, всецѣло исчерпывающимъ проявленіемъ Высочайшаго Существа; напротивъ силы природы представляютъ повсюду, такъ сказать, только низшія проявленія его духовной сущности, которыми Оно свободно ограничиваетъ свою дѣятельность въ созданіи извѣстныхъ однообразныхъ родовъ и видовъ существъ, сохраняя въ то же время въ запасѣ неистощимое богатство высшихъ силъ и возможностей (потенцій), которыя ожидаютъ только мановенія Его воли, чтобы проявиться и осуществиться.

«Вѣчный болѣе всего того, что Имъ сотворено. Если вселенная при всей ея необъятности есть только одна изъ безчисленныхъ возможностей, перешедшая въ дѣйствительность; если ея законы есть только функція мышленія того Духа, который неизмѣримо превосходитъ ихъ,—то, будучи внутреннею красотой и силой міра, Онъ не перестаетъ быть живымъ Богомъ надъ міромъ, хотя бы міра и не стало» [1].

Слѣдя за развитіемъ органической жизни до высшихъ ея ступеней, мы замѣчаемъ, какъ къ крупицамъ силы, образую-

---

[1]) Old and New, August 1872. p. 168.

щимъ индивидумы растеній, прибавляются новыя высшія черты, которыя обнаруживаютъ чѣмъ дальше, тѣмъ полнѣе неисчерпаемыя богатства Творческаго Духа, и въ тоже время сообщаютъ этимъ твореніямъ все бо́льшую и бо́льшую независимость отъ первичной Божественной причинности. Наконецъ является чудный вѣнецъ творенія: мы достигаемъ пункта, на которомъ оканчивается простая *животная* жизнь, и показывается разсвѣтъ *духовной* жизни, когда освобожденная сила, называемая теперь нами душою, одаренная сѣменами высшей жизни Творца, освобождается въ тоже время въ своей личной дѣятельности отъ прямой причинной зависимости въ отношеніи къ Вѣчному, которому она обязана своимъ существованіемъ и способностями. Свободная воля здѣсь становится совершившимся фактомъ. Та доля самостоятельности въ отношеніи къ Творцу, которую Онъ Самъ устанавливаетъ во всѣхъ сознательныхъ существахъ, является законченною въ человѣчествѣ. Но тотъ же актъ обособленія, которымъ Онъ выдѣляетъ высшую жизнь человѣка изъ сферы своего прямаго хотѣнія, надѣляетъ высшее твореніе съ первыхъ дней его существованія высокою способностію узнавать присутствіе и мало по малу познавать свойства Творца. Такимъ образомъ простое причинное отношеніе между Первичнымъ и сотвореннымъ духомъ ослабѣваетъ, но на его мѣсто являются божественныя *личныя* отношенія нравственнаго авторитета и духовнаго вліянія. Когда разумныя способности пробуждаются къ дѣятельности подъ соединеннымъ вліяніемъ внѣшнихъ дѣлъ Божіихъ и внутренняго богоподобія, когда нравственныя и религіозныя совершенства души соотвѣтствуютъ заповѣдямъ и волѣ Отца духовъ, тогда Его существенныя свойства ясно открываются духовному созерцанію человѣка. Какое же важное заключеніе можно вывести изъ ученія о развитіи, излагаемаго въ такой формѣ? Не выходитъ ли отсюда, что наиболѣе подходящаго образа, подъ которымъ слѣдуетъ представлять творческую дѣятельность Бога, нужно искать не въ механической природѣ, составляющей наибольшее самостѣсненіе Его существа, но

скорѣе въ высшей изъ постижимыхъ формъ, въ формѣ сознательной личности? Если развитіе такимъ образомъ возникаетъ изъ свободнаго дѣйствія Духа и совершается подъ постояннымъ присутствіемъ вдохновляющаго Ума, то оно возвращается въ свою сферу именно тогда, когда сознаніе возвышается до личности и свободное твореніе обнаруживаетъ способность проявлять и понимать высшія свойства Творца. Природа такимъ образомъ объята и проникнута дѣятельностью свободнаго Духа, и въ Немъ одномъ имѣетъ свою дѣйствующую и конечную причину. Поэтому англійскій ученый Гексли, думаемъ мы, оказывается вовсе не многостороннимъ философомъ, а скорѣе доктринеромъ, рабски привязаннымъ къ фактамъ и методамъ своихъ собственныхъ спеціальныхъ изслѣдованій, когда утверждаетъ ту мысль, что «успѣхи знанія направляются къ расширенію области того, что̀ мы называемъ матеріей и причиннымъ отношеніемъ, и къ соединенному съ этимъ изгнанію изъ всѣхъ областей человѣческаго вѣдѣнія того, что̀ называется духомъ и свободнымъ самоопредѣленіемъ» [1]). Съ такой же несправедливостію онъ объявляетъ, что «физіологія будущаго будетъ постепенно расширять царство матеріи и закона, пока въ это царство не войдутъ знаніе, свобода, дѣйствіе» [2]). Совершенно въ другомъ тонѣ высказывается другой знаменитый англійскій физіологъ, который не сдѣлался, вслѣдствіе своихъ продолжительныхъ и успѣшныхъ изслѣдованій точныхъ законовъ, неспособнымъ замѣчать или оцѣнивать тѣ знаменательные факты свободной и нравственной природы человѣка, которые одни даютъ нить къ сколько нибудь удовлетворительному познанію причины и значенія естественныхъ явленій. «Разсудочное истолкованіе природы (пишетъ Карпентеръ) достигаетъ высшей точки своей тогда, когда имъ признается единство силы, разнообразныя проявленія которой и суть явленія природы. Къ этой точкѣ

[1]) Lay Sermons, p. 156.
[2]) Ibid., p. 157.

направляются теперь всѣ научныя изслѣдованія. Превратимость физическихъ силъ, соотношеніе ихъ съ жизненною силою и самая близкая связь между дѣятельностью души и тѣла,—всѣ эти факты, которыхъ, какъ бы мы ни объясняли ихъ, нельзя отрицать, приводятъ къ одному и тому же заключенію—къ признанію источника всякой силы въ Духѣ; этотъ философскій выводъ, составляющій вершину научной пирамиды, имѣетъ однако свое основаніе въ первоначальныхъ инстинктахъ человѣчества» [1]).

II.

Едва ли кто будетъ спорить, что теорія, представляющая Духъ творческою энергіей, изъ которой возникла вселенная т. е. природа и человѣчество, согласна болѣе всякой другой съ понятіемъ дóлга и съ пламенными религіозными чувствами и стремленіями. Едва ли какая нибудь изъ высшихъ формъ нравственнаго героизма и святаго самоотверженія можетъ долго удержаться безъ твердой вѣры въ нѣкоторое взаимодѣйствіе между душою и Божественною Перво-причиной. Съ другой стороны часто замѣчалось, что люди, посвящающіе всѣ свои силы изученію физической природы (физики и другіе спеціалисты естествознанія), приходятъ къ разсудочной вѣрѣ, несогласной съ вѣрою въ личнаго Бога и въ провидѣніе. Но между тѣмъ

[3]) Mental Phisiology, p. 696. Положенія, развиваемыя и доказываемыя въ этомъ сочиненіи, были изложены Карпентеромъ въ его прежнемъ сочиненіи «Principles of Human Phisiology», въ первыхъ изданіяхъ онаго,—въ позднѣйшихъ отдѣлъ объ отношеніяхъ между нервной системой и духомъ не печатался. Но тѣмъ временемъ авторъ расширилъ этотъ трактатъ до размѣровъ цѣлаго весьма интереснаго сочиненія, которое можетъ быть весьма полезнымъ руководствомъ для того, кто, изучая науку о духѣ, пожелаетъ узнать все, чтò извѣстно доселѣ о пограничной чертѣ между духомъ и матеріей. Здѣсь теорія автора о несознательности отправленій мозга развита полнѣе и яснѣе, и нужно замѣтить, что его полныя и точныя изслѣдованія въ области физіологіи, къ которой главнымъ образомъ матеріализмъ прибѣгаетъ за самыми сильными доказательствами, ни чуть не ослабили въ немъ тѣхъ его философскихъ и религіозныхъ убѣжденій, которыя у него общи съ его соотечественникомъ Мартино.

какъ то совершенно справедливо, что изслѣдователи, которыхъ можно признать только наблюдателями одной и притомъ низшей формы проявленій Энергіи,—только учоными, а отнюдь не философами,—пытались подчинить всю сферу матеріи и духа законамъ той частной области, которую они изслѣдовали, тѣмъ не менѣе вполнѣ вѣрно, по нашему мнѣнію, и то, что именно люди съ болѣе широкимъ и многостороннимъ образованіемъ, способные и обозрѣть критически всю сферу естественнонаучнаго знанія и оцѣнить въ тоже время главныя черты умозрительной и нравственной истины, всегда старались выставить на видъ излишній догматизмъ спеціалистовъ, указывая, при этомъ, что строго логическій выводъ изъ всей суммы научныхъ фактовъ клонится отнюдь не къ отрицанію, а скорѣе къ утвержденію религіозной вѣры. Исторія развитія физическаго знанія представляетъ нашему вниманію и другую важную истину. Именно, хотя великія научныя обобщенія, расширяя понятіе объ однообразіи естественныхъ явленій и дѣлая менѣе замѣтнымъ руководящее и охраняющее дѣйствіе Духа, по видимому имѣютъ прямо-разрушительное вліяніе на религіозную вѣру, однако, когда отношенія между новыми открытіями начинали пониматься полнѣе, тогда оказывалось, что такія обобщенія, расширяя наши понятія о постепенности и сложности Божественной причинности, дѣлали признаніе этой причинности все болѣе и болѣе необходимымъ. Безъ сомнѣнія пониманіе этой истины привело Бэкона къ положенію, что «глубокое пониманіе философіи возвращаетъ умы людей къ религіи». Прошедшіе вѣка много разъ оправдывали это положеніе, и кажется есть основаніе надѣяться, что и мы снова подтвердимъ его своимъ примѣромъ и притомъ съ особенною ясностью. Множество есть уже указаній, что приливъ разрушительныхъ и отрицательныхъ теорій пошолъ на убыль, и мы можемъ теперь составить себѣ нѣкоторое понятіе о томъ, что̀ въ нашихъ вѣрованіяхъ и убѣжденіяхъ останется навсегда неизмѣннымъ, и что̀ подвергнется измѣненію. Прежде всего, кажется, съ основаніемъ можно полагать, что не смотря

ни на сенсуалистическій идеализмъ англійскихъ мыслителей, ни на метафизическій идеализмъ германскихъ, исконное понятіе о «Я» и внѣшнемъ мірѣ останется существенно неизмѣннымъ.

Откровенное признаніе Милля, что его теорія по которой «нѣчто, будучи ex hypothesi только рядомъ ощущеній, само можетъ сознавать себя, какъ рядъ, заключаетъ въ себѣ парадоксъ», уже заставило научныхъ мыслителей возвратиться къ понятію о душѣ, какъ такой сущности, которая ощущаетъ впечатлѣнія, но которая сама не составляется изъ однихъ ощущеній. И его взглядъ на внѣшній міръ, какъ на «постоянныя возможности ощущеній», кажется, продержится въ наукѣ не долѣе теоріи Фихте, по которой не-Я есть только самоограниченіе Я. Такія умозрѣнія должны уступить мѣсто ученіямъ здравой психологіи, которая рѣшительно утверждаетъ, что чувство сопротивленія нашему хотѣнію указываетъ на реальное бытіе, внѣшнее по отношенію къ намъ, дѣйствію котораго на наше сознаніе и должно приписать все разнообразіе нашихъ воспріятій. И другая сродная съ этимъ ученіемъ, истина быстро опять возстановляетъ свое значеніе и занимаетъ прочное положеніе какъ въ физической, такъ и въ нравственной наукѣ. Мы имѣемъ въ виду то заявленіе Джона Гершеля, что понятія причинности и силы, происходя всецѣло изъ чувствуемаго нами напряженія нашихъ силъ, не могутъ имѣть иного содержанія кромѣ того, которое заимствуется изъ сознанія души объ ея собственномъ дѣйствіи въ произведеніи и направленіи энергіи; попытки, — неудачность которыхъ признаетъ и Спенсеръ,—найти въ законахъ ассоціаціи иной генезисъ для этихъ основныхъ понятій, послужили только къ большему подтвержденію этого важнаго положенія Гершеля. Замѣчательно и то, что самые компетентные въ этомъ отношеніи мыслители, напр. покойный Фарадей, утверждаютъ, что понятіе о матеріи, какъ состоящей изъ извѣстныхъ твердыхъ, неизмѣнныхъ и непроницаемыхъ атомовъ, вокругъ которыхъ и между которыми дѣйствуютъ силы, служитъ скорѣе препят-

ствіемъ, чѣмъ пособіемъ къ объясненію болѣе сложныхъ явленій, и что взаимодѣйствіе однѣхъ силъ въ пространствѣ заключаетъ въ себѣ все то, что физики и психологи обязаны принять для своихъ цѣлей.

Это чисто динамическое понятіе о внѣшней природѣ, преобразуя мертвую матерію въ живую энергію, по всей вѣроятности будетъ имѣть сильное и благотворное вліяніе на теоріи будущаго.

Въ самомъ дѣлѣ чисто философскій результатъ всѣхъ великихъ открытій естествознанія и поразительной дѣятельности умозрѣнія въ теченіи первой половины нашего столѣтія не заключается ли въ убѣжденіи, что *природа есть Сила* въ безконечно разнообразныхъ формахъ сочетанія и степеняхъ напряженія, и что мы должны или представлять себѣ эту Силу сообразно съ типомъ *Духовной Энергіи*, или же въ противномъ случаѣ признать внѣшній міръ формой безъ субстанціи, движеніемъ безъ движущей силы, и такимъ образомъ признать истинной теорію, которую опровергаетъ ежедневно и ежечасно ощущаемое нами сопротивленіе нашей дѣятельности со стороны внѣшняго міра?

Наука не захочетъ, да еслибы и захотѣла, то не можетъ лишить царство явленій субстанціи и причинности. А допуская ихъ, она сразу оказывается въ согласіи съ богословіемъ, признавая, что ея задача состоитъ въ изслѣдованіи физическихъ дѣйствій того же Духа, котораго свойства и воздѣйствія на человѣческую душу истолковываетъ богословіе. Но противъ этого возражаютъ, что наука при своихъ изслѣдованіяхъ не находитъ такихъ ясныхъ указаній на присутствіе Правящаго Разума, ожидать которыхъ она должна была бы, еслибы признала природу за произведеніе Духа. Намъ указываютъ на великую теорію развитія; намъ говорятъ, что хотя ученіе Шопенгауэра, признающее *Волю* за ту реальность, которая производитъ феноменальную вселенную, и можетъ быть истиннымъ, все же нѣтъ никакихъ доказательствъ на то, что эта воля сознательна, или что мы должны приписать ей какую

либо другую способность, кромѣ способности вѣчно дѣйствовать съ неуклонною правильностью по установленнымъ законамъ причинности. Но безсознательная воля, по нашему мнѣнію, вовсе не есть и воля. А что касается до того, особенно распространеннаго, мнѣнія, будто силы, безъ всякаго разумнаго управленія, могли произвести чудное зрѣлище внѣшняго міра и создать еще болѣе высокое святилище души человѣческой, то мы смотримъ на это мнѣніе, какъ на одно изъ проявленій поверхностнаго скептицизма, который обосновывается лишь на грубомъ и не точномъ пониманіи отдѣльныхъ новыхъ важныхъ открытій, и который поэтому при болѣе точномъ и глубокомъ пониманіи этихъ открытій и при болѣе точномъ опредѣленіи отношеній ихъ къ общей системѣ науки, потеряетъ всякое правдоподобіе и исчезнетъ безслѣдно.

Тѣмъ, кого преслѣдуетъ чудовищный фантомъ теоріи неразумнаго и безсознательнаго развитія, созданный воображеніемъ въ туманномъ полусвѣтѣ, предшествующемъ полному разсвѣту великой и свѣтозарной идеи, мы рекомендуемъ спасительное и сильное заклинаніе, именно тщательное изученіе сочиненія англійскаго профессора Дживонса: «Principles of science», и особенно послѣднюю главу его книги. Въ этомъ писателѣ счастливо соединились здравое пониманіе методовъ и результатовъ главныхъ отраслей естествознанія съ полнымъ знаніемъ психологическихъ условій и пониманіемъ границъ всякаго физическаго открытія, что̀ такъ необходимо для ученыхъ (хотя въ тоже время рѣдко замѣчается въ нихъ!), когда они дѣлаютъ обобщенія и создаютъ теоріи. Здѣсь не мѣсто оцѣнивать достоинства книги Дживонса, которая равняется, а въ иныхъ важныхъ отношеніяхъ и успѣшно соперничаетъ съ великимъ произведеніемъ Дж. Ст. Милля «О логикѣ». Здѣсь мы можемъ только выразить убѣжденіе, что авторъ удачно доказалъ вопреки Миллю то положеніе, что заключеніе дѣлается не отъ частнаго прямо къ частному, но что во всякомъ открытіи переходъ отъ извѣстнаго къ тому, что выводится изъ него, совершается при помощи общихъ

гипотетическихъ положеній. Одинаково справедливымъ кажется намъ и то его заключеніе, что наше пониманіе законовъ природы, въ какой бы обширной области оно ни находило себѣ подтвержденія, никогда вполнѣ не освободится отъ своего гипотетическаго характера, и поэтому никогда не дастъ намъ возможности съ абсолютною вѣрностью предсказывать, что должно случиться въ другихъ мѣстахъ и въ другія времена. Это заключеніе, къ которому неизбѣжно приводитъ критическое изслѣдованіе сущности научнаго доказательства, вполнѣ согласно съ тѣмъ принципомъ философіи религіи, что математическія отношенія и первичные законы мысли имѣютъ свою неизмѣнную сущность въ самой природѣ Бога, а законы, управляющіе силами вселенной и сообщающіе ей всѣ ея частныя характеристическія черты, всецѣло зависятъ отъ Его выбора, и своимъ происхожденіемъ, сохраненіемъ и количествомъ своихъ приложеній обязаны свободному дѣйствію Его воли.

Особенно распространено, какъ мы сказали, неправильное мнѣніе, что теорія развитія вполнѣ устраняетъ понятіе о *цѣли;* что заключенія къ разумности Творца отъ очевидныхъ, по видимому, приспособленій средствъ къ цѣлямъ въ природѣ могутъ служить только къ обогащенію риторики, которою богословы увлекаютъ своихъ непосвященныхъ въ софистическія тайны слушателей, но отнюдь не могутъ имѣть мѣста на будущее время во всякомъ трезвомъ изслѣдованіи явленій и ихъ причинъ. Если вѣрно то, что новѣйшія научныя открытія дѣйствительно закрываютъ ту дверь, черезъ которую такъ многіе проходили отъ природы къ Творцу природы, то теорія развитія дѣйствительно есть и будетъ для богословія роковою; но проф. Дживонсъ ясно доказалъ, что въ позитивныхъ ученіяхъ Дарвина или Спенсера нѣтъ ничего такого, что могло бы сколько нибудь ослабить то сильное свидѣтельство въ пользу религіозной вѣры, которое вытекаетъ изъ созерцанія множества самыхъ точныхъ приспособленій средствъ къ цѣлямъ во внѣшнемъ мірѣ. Вся ошибка, дающая

силу невѣру и смущающая вѣрующаго, состоитъ въ предвзятой мысли, что законы или замѣченная зависимость и послѣдовательность между явленіями,—предположивъ, что они дѣйствовали чрезъ все прошедшее время,—могутъ объяснить все существующее теперь. Но при всякой гипотезѣ развитія необходимо допустить совмѣстное дѣйствіе *двухъ* факторовъ для произведенія существующей вселенной. Кромѣ и выше однообразныхъ дѣйствій силы, называемыхъ законами природы, еще необходимы особыя *размѣщенія* матеріальныхъ частицъ (или, какъ мы предпочитаемъ называть ихъ, центровъ силы) безъ которыхъ «одни законы не могли обезопасить міръ отъ безпорядковъ и безобразій хаоса». Первоначальная группировка матеріи и динамическіе законы, которые процессомъ развитія перестроиваютъ и видоизмѣняютъ эту группировку, суть независимые факты, изъ которыхъ ни одинъ не можетъ произвесть или объяснить одновременное съ нимъ происхожденіе другаго. Послѣ всего этого не въ правѣ ли мы заключить, что приспособленіе каждаго изъ двухъ различныхъ дѣятелей другъ къ другу, вслѣдствіе котораго они образуютъ своимъ взаимодѣйствіемъ «космосъ, а не хаосъ» [1]), есть не только дѣло Воли, какъ мы имѣли основанія думать и прежде, но и Разума, безконечно превосходящаго нашъ разумъ въ степени, хотя и сходнаго съ нимъ по роду? Важность различенія между *законами* и *размѣщеніями* частицъ внѣшняго міра будетъ еще нагляднѣе, если мы изложимъ это яснымъ и сильнымъ языкомъ профессора Дживонса. Онъ пишетъ:

«Первоначальное образованіе матеріальной вселенной было, на сколько можно объ этомъ судить, свободно отъ всякаго ограниченія. Для образованія ея были готовы безграничное пространство и безконечное число матеріальныхъ частицъ, изъ которыхъ каждая могла занять любое изъ безконечнаго числа различныхъ положеній. И кромѣ того нужно допустить также, что каждая частица могла

---

[1]) См. God in Nature, Theological Review, July 1872.

быть надѣлена любою изъ безконечнаго множества степеней *живой силы* (vis viva), могущей дѣйствовать въ любомъ изъ безконечно-безконечнаго числа различныхъ направленій. Такимъ образомъ проблему *Творенія* математикъ назвалъ бы неопредѣленной проблемой, и она была неопредѣленна въ безконечно-безконечномъ числѣ отношеній. Слѣдовательно, безконечно многочисленныя и разнообразныя вселенныя могли образоваться отъ разнообразнаго распредѣленія первичной безформенной матеріи, хотя бы всѣ частицы повиновались одному закону тяготѣнія.

«Лукрецій разсказываетъ намъ, что при первоначальномъ движеніи атомовъ нѣкоторыя изъ этихъ маленькихъ тѣлъ уклонились отъ прямолинейнаго направленія и, придя въ столкновеніе съ другими атомами, произвели всѣ разнообразныя сочетанія субстанцій и явленій бытія. Но онъ не сказалъ намъ, откуда взялись атомы, или какая сила заставила ихъ разойтись по разнымъ направленіямъ, а въ этомъ-то очевидно и состоитъ весь вопросъ. Я принимаю Лукреціево объясненіе творенія, но только съ требуемыми дополненіями. Каждый атомъ, существовавшій въ какой либо точкѣ пространства, долженъ былъ или предварительно существовать или его должна была сотворить въ данномъ мѣстѣ прежде его существовавшая сила. Если онъ тамъ былъ, то онъ долженъ былъ имѣть опредѣленную массу и опредѣленную силу, кинетическую или потенціальную по отношенію къ другимъ существующимъ атомамъ. Но, какъ замѣчено прежде, безконечное число атомовъ въ безграничномъ пространствѣ могло имѣть безконечное множество образовъ распредѣленія. Слѣдовательно изъ безконечно-безконечнаго числа выборовъ возможныхъ для Творца нужно было сдѣлать одинъ выборъ, и именно тотъ, который сдѣлалъ вселенную такою, какою она теперь существуетъ» [1]).

Въ виду такой сильной логики доводовъ не удивительно, если даже Гёксли допускаетъ, что «хотя учоный можетъ заставить молчать богослова, когда послѣдній начнетъ догматически раздавать разнымъ отдѣламъ творенія и даже отдѣльнымъ тварямъ спеціальныя цѣли, которыя Творецъ будто бы имѣлъ въ виду, но что когда, имѣя въ виду міръ, какъ цѣлое, спра-

[1]) Томъ II, стр. 434.

шиваютъ, не основательно ли въ высшей степени предположеніе, что міръ составляетъ дѣло рукъ Разумнаго Духа, то у науки не оказывается никакихъ готовыхъ доводовъ для какого бы то ни было опроверженія этой мысли».

Необходимость ввести въ природу цѣлесообразную дѣятельность Духа существенно не зависитъ отъ рѣшенія того вопроса,—должно ли думать, что этотъ Духъ еще въ первичномъ актѣ творенія приготовилъ все нужное для всѣхъ явленій, которыя возникли или возникнутъ въ послѣдствіи, или можно признать болѣе вѣроятнымъ, что въ продолжающійся процессъ развитія Онъ вводитъ новые акты Своей воли и, не отнимая уже существующихъ и дѣйствующихъ силъ, подбавляетъ къ нимъ новыя силы, которыя до извѣстной степени превозмогаютъ первыя и видоизмѣняютъ результаты оныхъ, создавая при этомъ высшіе типы бытія. Если, вслѣдъ за Мартино, мы признаемъ силы неорганическаго міра не второстепенными силами, уже отдѣлившимися отъ Личности, создавшей ихъ, но силами непосредственно созданными Божественною Волею, то избѣгнемъ большихъ затрудненій, соединенныхъ съ предположеніемъ, что первичные центры силы при самомъ ихъ созданіи получили такія таинственныя качества, которыя, оставаясь скрытыми въ продолженіе цѣлыхъ вѣковъ, вдругъ оказывались способными создать органическую жизнь и даже возвыситься до степени сознательнаго существованія. Если мы только правильно понимаемъ взглядъ проф. Дживонса, то онъ думаетъ, что переходъ отъ минеральнаго царства къ органическому и отъ органическаго къ животной жизни можно считать аналогичнымъ съ операціями счетной машины Чарльза-Боббича, которая «совершивъ требуемое число движеній по одному закону, можетъ вдругъ начать счотъ совсѣмъ по новому закону». Но эта аналогія оказывается несостоятельной по отношенію къ переходу отъ неорганической субстанціи къ органической, а тѣмъ болѣе когда ею пытаются объяснить возникновеніе сознанія. Машина можетъ измѣнить направленіе силы и управ-

лять ея распредѣленіемъ и обнаруженіями, но, какъ бы ни было сложно и остроумно ея устройство, оно никогда не прольетъ свѣта на переходъ отъ одного рода силы къ другому роду высшаго порядка, не представляющему и признаковъ того, чтобъ его можно было произвесть изъ какого нибудь сложенія силъ, существовавшихъ уже прежде. Самое удовлетворительное объясненіе появленія жизни въ исторіи творенія, по нашему мнѣнію, представляетъ уже упомянутый нами взглядъ профессора Мартино, — взглядъ, по которому жизнь есть свободное отчужденіе Творцемъ изъ Самого Себя силы, которая, будучи произведена Его хотѣніемъ, получаетъ на время возможность выработать условія отдѣльнаго существованія, и по прошествіи опредѣленнаго времени получаетъ подкрѣпленія изъ своего первоначальнаго источника.

«Такимъ *выдѣленіемъ* силы и ея сосредоточеніемъ въ единичныхъ фокусахъ для развитія извнутри этихъ фокусовъ по даннымъ законамъ жизни отнюдь не разрывается ея связь съ ея первоисточникомъ, и не устанавливается особый, второй источникъ для нея но просто опредѣляется, что она входя въ условія живыхъ существъ, пріобрѣтаетъ сознаніе, отдѣльное отъ сознанія Божіяго, хотя и извѣстное Богу, и получающее на время власть управлять своими дальнѣйшими дѣйствіями» [1]).

Постоянная близость и воздѣйствія Божественной Воли, подразумѣваемыя здѣсь сами собой, находятся въ полномъ согласіи съ дѣйствіями Духа Святаго въ высшихъ областяхъ нравственности и религіи. Что въ Его дѣятельности должно быть нѣкоторое различіе, когда она направлена на низшія формы жизни, и когда вдохновляетъ существа, одаренныя не только индивидуальностью, но и преимуществами свободнаго разумнаго выбора, — это a priori понятно. Въ первомъ случаѣ Онъ вполнѣ можетъ подчинить энергію жизни принципу «однообразія среди разнообразія», характеризующему всю Его дѣятельность въ низшей сферѣ бытія; но въ отношеніи къ выс-

---

[1]) Old and New, стр. 167.

шей духовной жизни, тѣхъ существъ, въ которыхъ въ извѣстной степени отразилась Его собственная свобода неудивительно, что времена и образы Его новыхъ вмѣшательствъ не представляютъ правильности, подлежащей точному вычисленію, но постоянно поражаютъ и радуютъ насъ своею неожиданностію и оригинальностью. Въ животномъ царствѣ непостижимую, но за то единственную и часто повторяющуюся тайну составляетъ только возникновеніе самой жизни, или, по большей мѣрѣ, появленіе новыхъ видовъ жизни; въ человѣчествѣ же каждая индивидуальная душа имѣетъ свое особое значеніе и можетъ быть разсматриваема, какъ результатъ совершенно новаго Богоотчужденія, а равно можетъ сдѣлаться и посредникомъ совершенно новаго откровенія. Поэтому-то для насъ и священно человѣческое дѣтство; хотя дитя въ образованіи своего организма и низшихъ потребностей и способностей обнаруживаетъ свое родство съ той сферой природы, гдѣ преобладаетъ однообразная послѣдовательность, но въ своей высшей жизни оно является въ міръ, какъ новое дуновеніе Вѣчнаго съ неисчислимыми возможностями въ будущемъ, и этимъ даетъ знать, что въ полномъ освобожденіи человѣческаго характера отъ необходимаго, несвободнаго подчиненія Богу заключается залогъ того, что человѣкъ поставленъ на путь безконечнаго личнаго развитія, что его сила не потеряетъ своей индивидуальности и не возвратится опять въ свой Первоисточникъ, развѣ въ высшемъ смыслѣ полнаго упованія и любви къ Вѣчному.

Возвращаясь къ развитію внѣшняго міра, мы должны замѣтить также, что не только тайны сознательной жизни заставляютъ насъ вѣрить въ постоянную личную дѣятельность божественнаго Духа въ мірѣ, но сама наука силою своихъ индукцій оправдываетъ вѣру теиста въ то, что ни въ прошедшемъ, ни въ будущемъ настоящей феноменальной вселенной нѣтъ никакого вѣчнаго элемента. Вовсе несправедливо, будто законы природы сами по себѣ объясняютъ и себя и происхожденіе всего существующаго; напротивъ изученіе

этихъ законовъ только ободряетъ ту увѣренность, что было время, когда ихъ не было и когда условія ихъ появленія зависѣли отъ извѣстной причинной энергіи, объяснить которую никакъ не можетъ наука. Когда впервые была провозглашена знаменитая теорія *«Сохраненія и Превратимости Силы»*, многіе предполагали, что эта теорія дастъ опору и подтвержденіе той идеѣ, по которой вселенная есть только необыкновенно сложный и безконечно великій механизмъ, заключающій въ себѣ самомъ запасъ силъ для постояннаго движенія: хотя мы можемъ удивляться тому, какъ онъ произошолъ, или спрашивать, произошолъ ли онъ когда нибудь,—говорили послѣдователи этой идеи,—но въ виду его настоящаго состоянія и предполагаемаго будущаго конечно нѣтъ никакихъ основаній допускать Божественное управленіе или вмѣшательство, такъ какъ онъ есть машина, которая сама исправляетъ свои разстройства, и никакъ не можетъ, подобно нашимъ машинамъ, истощить запасъ своей силы и прійти въ состояніе бездѣйствія. Но теперь, когда англійскій учоный Томсонъ и другіе изслѣдователи открыли и объяснили другую смежную съ первой истину о *«Разсѣяніи Энергіи»*, отношенія теоріи развитія къ богословію значительно измѣнились, и сама наука, по видимому, приближается путемъ индукціи къ той же истинѣ, которую философія вѣры выводитъ изъ *идеи причины*, именно, что вселенная есть преходящій феноменъ, зависящій въ своемъ происхожденіи отъ творческой Воли; что каждое творческое возбужденіе (импульсъ) продолжается только ограниченное время, и что безъ повторенія этого возбужденія изъ Первоисточника природа погрузилась бы въ вѣчное бездѣйствіе и смерть. Разнообразныя формы энергіи и жизни на землѣ, какъ теперь хорошо извѣстно, почти всѣ зависятъ отъ высокой температуры солнца. Оно разлагаетъ элементы угольной кислоты, и такимъ образомъ даетъ возможность растительному міру собирать запасъ энергіи, необходимой для согрѣванія и развитія растеній. Равнымъ образомъ доказано, что сила, доставляемая движеніемъ вѣтра и воды, происхо-

дитъ изъ того же источника, т. е. отъ солнца. И хотя мы убѣждены, что въ происхожденіи органической и одушевленной жизни участвовали новыя высшія силы, кромѣ солнца, тѣмъ не менѣе несомнѣнно, что здѣсь необходимо дѣйствіе и его высокой температуры. Но при доказанной важности и незамѣнимости *высокой* температуры для жизни и движенія на землѣ, новѣйшія наблюденія и выводы показываютъ, что эта сила по неизбѣжному закону постоянно ослабѣваетъ и переходитъ отъ высшихъ къ низшимъ степенямъ напряженія, и въ болѣе ослабленномъ видѣ сдѣлается совершенно непроизводительною и безполезною. Хотя *количество* силы во вселенной остается одно и тоже, но ея *качество* должно необходимо ухудшаться. Въ видѣ лучистой энергіи или въ формѣ лучеиспусканія теплота солнца разсѣвается по безграничному пространству, и приближается такимъ образомъ то однообразіе температуры, которое уничтожитъ всякое разнообразіе и «сдѣлаетъ вселенную холодною и неподвижною, какъ камень».

«Повсюдное разсѣеваніе теплоты (говоритъ Бальфуръ Стюартъ) составляетъ то, что мы можемъ назвать расточительностью вселенной, и эта расточительность возрастаетъ изъ году въ годъ. Въ настоящее время она еще нечувствительна для насъ, но кто знаетъ, что не придетъ время, когда мы на практикѣ почувствуемъ возрастающую величину этой траты?

«Ясно, что мы здѣсь разсматриваемъ вселенную не какъ массу вещества, но скорѣе какъ энергичнаго дѣятеля, именно—какъ свѣтильникъ. Справедливо замѣчено Томсономъ, что вселенная съ этой точки зрѣнія представляется системой, которая имѣла начало и должна имѣть конецъ,—такъ какъ процессъ ухудшенія и ослабленія не можетъ быть вѣчнымъ. Если мы будемъ смотрѣть на вселенную, какъ на незажженный еще свѣтильникъ, то можно еще представить, что она существовала и будетъ существовать вѣчно; но если мы будемъ представлять ее себѣ уже горящимъ свѣтильникомъ, то необходимо придемъ къ убѣжденію, что она горитъ не отъ вѣчности, и что неизбѣжно придетъ время, когда она перестанетъ горѣть. Въ началѣ міра частички вещества, одаренныя силою при-

тяженія, представляются находившимися въ разсѣянномъ, хаотическомъ состояніи, а въ концѣ вселенная будетъ составлять одну равномѣрно нагрѣтую недѣйствующую (инертную) массу, изъ которой окончательно изчезнетъ все подобное жизни, движенію или красотѣ» [1]).

Этотъ же знаменитый мыслитель въ одномъ изъ болѣе раннихъ своихъ сочиненій, въ высшей степени справедливо говоритъ, что здѣсь мы встрѣчаемъ поразительную аналогію между нравственнымъ и физическимъ міромъ.

«Какъ въ соціальномъ мірѣ есть формы энергіи, не приводящія ни къ какому полезному результату, такъ равнымъ образомъ и въ физическомъ мірѣ есть упавшія формы энергіи, изъ которыхъ мы не можемъ извлечь никакой пользы для себя. Въ обоихъ мірахъ, какъ скоро явился упадокъ, полное возстановленіе оказывается невозможнымъ *безъ сообщенія отвнѣ энергіи высшаго рода*» [2]).

Здѣсь опять выводы науки вполнѣ согласны съ ученіемъ вѣры, которое мы стараемся уяснить, указывая, насколько необходимы какъ въ области духа, такъ и въ области природы тѣ «новыя рожденія» энергіи, тѣ новыя прикосновенія Живаго и Любящаго Бога, безъ которыхъ внѣшняя вселенная впала бы въ холодную монотонность, а жизнь человѣка ниспала бы до мрачнаго уровня низкихъ инстинктовъ и ее охватилъ бы леденящій и смертоносный холодъ себялюбія.

Если же, по этому, дѣйствіе Божіе какъ на природу, такъ и на душу всего правильнѣе можно себѣ представлять въ образѣ *Личнаго Хотѣнія*; если ученіе, что человѣкъ сотворенъ по образу Божію, есть не простая восточная иперболa, но здравая истина, подтверждаемая фактами физическихъ и психологическихъ наукъ, то изученіе духа становится дѣломъ высочайшей важности. Отъ всего сердца мы повторяемъ здѣсь глубокомысленныя слова, которыми Дживонсъ заключаетъ свое превосходное сочиненіе.

---

[1]) The Conservation of Energy, by Balfour Stewart, p. 153.

[2]) The son as a Type of the Material Universe. Macmillan's Magazine, september 1868.

«Если бы, въ самомъ дѣлѣ, возникъ вопросъ о томъ, какой міръ имѣетъ болѣе правъ на признаніе со стороны науки, то конечно внѣшній міръ долженъ уступить первенство несомнѣнному существованію духа внутри насъ. Наши собственныя надежды, желанія и стремленія въ сферѣ сознанія суть самые несомнѣнные факты Если люди дѣйствуютъ, живутъ и чувствуютъ въ той увѣренности, что они не просто недолговѣчные продукты случайнаго сцѣпленія атомовъ, но орудія всеобъемлющей цѣлесообразности для достиженія отдаленныхъ цѣлей, то въ правѣ ли мы, изслѣдуя все прочее, опустить эти явленія? Мы изслѣдуемъ инстинкты муравья, пчелы или бобра, и находимъ, что сокровенная сила заставляетъ ихъ работать для отдаленной цѣли. Будемъ же вѣрны нашему научному методу, и будемъ изслѣдовать и тѣ инстинкты человѣческой души которые заставляютъ человѣка ставить цѣлію своей жизни и трудовъ благословеніе Высшаго Существа» [1]).

III.

Отъ науки о духѣ, въ самомъ дѣлѣ, мы должны ожидать по крайней мѣрѣ приблизительныхъ отвѣтовъ на тѣ глубочайшіе вопросы, на которые наводятъ насъ факты природы, но на которые не можетъ отвѣтить физическая наука; поэтому нашъ очеркъ отношеній современной научной и умозрительной мысли къ богословію былъ бы не полонъ, если бы мы прошли молчаніемъ вышедшій въ прошломъ году въ Англіи первый томъ сочиненія Дж. Г. Льюиса [2]), въ которомъ авторъ рѣшаетъ нѣкоторыя «*Проблемы Жизни и Духа*». Уже одинъ тотъ фактъ, что этотъ писатель, бывшій до сихъ поръ однимъ изъ болѣе извѣстныхъ и вліятельныхъ позитивистовъ, съ рѣшимостью и энтузіазмомъ принимается за рѣшеніе тѣхъ вопросовъ, которые для каждаго истаго Контиста составляютъ запретную область, знаменательно указываетъ на перемѣну

---

[1]) The Principles of Science. Vol. II p. 469.

[2]) Онъ уже существуетъ и въ русскомъ переводѣ. На дняхъ вышелъ въ Лондонѣ второй томъ «Problems of Life and Mind».

фронта, — перемѣну, которая, по нашимъ наблюденіямъ, ни чуть не ограничивается авторомъ этого сочиненія, но распространяется и на многочисленныхъ учениковъ той философской школы, къ которой онъ принадлежитъ. Энтузіастическій возвратъ къ изслѣдованію такихъ идей, какъ *сила*, *причина*, *свобода*, *долгъ*, *безконечность*, *вѣчность*, легко объяснить только въ томъ случаѣ, если мы признаемъ, что идеи эти происходятъ изъ нашего отношенія къ Причинности, находящейся выше природы, и потому быть можетъ даютъ намъ нѣкоторое понятіе о томъ, что происходитъ за сценой естественныхъ явленій; съ другой стороны обаяніе, производимое ими, кажется намъ совершенно необъяснимымъ, если смотрѣть на нихъ, какъ на простыя отвлеченія, составленныя нами, или нашими предками изъ фактовъ чувственнаго опыта. Самъ Льюисъ обнаруживаетъ необыкновенную теплоту и одушевленіе, когда разсуждаетъ о той неодолимой силѣ, которую имѣетъ надъ людьми страсть къ метафизическимъ изслѣдованіямъ.

«Тщетно (говоритъ онъ) исторія указываетъ на несомнѣнныя пораженія метафизики въ теченіе двадцати столѣтій; метафизикъ признаетъ этотъ фактъ, но въ свою очередь исторіей же доказываетъ неодолимую силу страсти къ метафизикѣ, не отступающей ни предъ какими неудачами, и отсюда выноситъ убѣжденіе, что въ концѣ-концовъ успѣхъ его ученія несомнѣненъ. Дѣло, оказавшееся достаточно сильнымъ послѣ цѣлыхъ вѣковъ неудачъ, можно считать пострадавшимъ, но не безнадежно, пораженнымъ, но непокореннымъ Пусть ряды его войска разрѣжены, пусть знамена его порваны и забрызганы грязью, но неукротимая сила является снова, и борьба продолжается. И—поучительный фактъ!—даже нѣкоторые изъ великихъ вождей точной науки, стоя на тріумфальныхъ колесницахъ въ виду рукоплещущей имъ толпы, время отъ времени бросаютъ тоскливые взгляды на эти темные пути запретнаго изслѣдованія, ихъ тревожатъ тайныя предчувствія, что можетъ быть не всѣ эти пути безвыходны, что иные изъ нихъ, быть можетъ, выведутъ современемъ на величественныя равнины. Они не могутъ сохранять полнаго спокойствія при мысли, что другіе умы, безспорно великіе, сознательно отрекаются отъ вѣрной славы за точно-научные труды

для туманнаго величія метафизики. Они не совсѣмъ убѣждены въ томъ, что предметы, кажущіеся теперь ихъ невооруженному глазу туманными пятнами, не могутъ когда нибудь, при помощи неизвѣстныхъ еще орудій, разложиться на звѣзды» [1]).

Въ теченіе почти тридцати лѣтъ, Льюисъ неустанно, въ чомъ онъ самъ признается, старался убѣдить людей не тратить драгоцѣнныхъ силъ на рѣшеніе неразрѣшимыхъ вопросовъ. Теперь же онъ открылъ, что метафизическіе вопросы не неразрѣшимы, и только незнаніе истиннаго метода, съ которымъ слѣдуетъ приступать къ нимъ, дѣлало ихъ недоступными для человѣческаго ума. Этотъ-то истинный методъ, думаетъ Льюисъ, наконецъ и открытъ имъ теперь. Онъ предполагаетъ исключить изъ области изслѣдованія всѣ невычислимыя данныя, и такимъ образомъ поставить метафизику на одинъ уровень съ физическими науками, какъ область знанія вполнѣ открытую для разсудочнаго изслѣдованія и пониманія. «Невычислимыми данными» онъ считаетъ такія, которыя въ концѣ концовъ не могутъ быть повѣрены приведеніемъ ихъ къ дѣйствительному ощущенію. Такихъ элементовъ совѣтуетъ онъ тщательно избѣгать; они относятся не къ метафизикѣ, но къ иной сферѣ, которую онъ называетъ мет-эмпирикой. Отъ послѣдней-то, а не отъ первой, Контъ и долженъ былъ, по мнѣнію Льюиса, предостерегать своихъ учениковъ.

Въ концѣ перваго тома его сочиненія есть впрочемъ указанія на то, что онъ не чуждъ вѣры и въ иныя истины, кромѣ эмпирическихъ. Въ главѣ о *«мѣстѣ чувства въ философіи»* онъ справедливо говоритъ:

«Наша жизнь окружена со всѣхъ сторонъ тайнами; мы постоянно испытываемъ вліянія благоговѣнія, нѣжности, сочувствія, которыхъ никакія слова не выражаютъ ясно, никакія теоріи не объясняютъ вполнѣ. Мы просто принимаемъ эти факты чувства... Мы такъ же мало знаемъ основаніе, по которому намъ слѣдуетъ заботиться о благѣ другихъ, — страдать ихъ страданіями, радоваться

[1]) Problems... p. 8.

ихъ радостямъ,—какъ и то, почему сахаръ сладокъ на вкусъ. Это факты человѣческаго организма; психологія и физіологія могутъ приблизительно объяснять ихъ, указывая факторы и опредѣляя наблюдаемыя реакціи организма при извѣстныхъ условіяхъ; но всѣ ихъ объясненія могутъ быть оправданы предъ окончательнымъ судомъ только указаніемъ на то, что таковы—факты. Говоря многознаменательными словами Цицерона, «мы по природѣ наклонны любить людей, и въ этомъ заключается основаніе закона» [1]).

Нельзя не замѣтить, что въ этихъ словахъ не только утверждается окончательная непроизводность, первоначальность чувства любви къ ближнимъ, но и выражается несокрушимая *вѣра* въ то, что мы *должны* повиноваться его внушеніямъ,—вѣра, которая очевидно не имѣетъ своего корня въ дѣйствіи феноменальнаго міра на сознаніе. Если поставить это важное признаніе въ связь съ другимъ столько же важнымъ сознаніемъ Спенсера, что идеи силы и причины возбуждаютъ вѣру въ трансцендентальную причинность, то не можемъ ли мы прямо сказать, что даже крайніе сторонники теоріи развитія уже открыто заявляютъ, что ихъ воззрѣнія на природу и человѣчество, далеко не подрывая основъ нравственной и религіозной вѣры, подготовляютъ на самомъ дѣлѣ почву и углаживаютъ пути для нравственной и богословской науки? Утверждая истину, что чувство *любви* и идеи *причины* и *долга* не могутъ происходить изъ какого нибудь чувственнаго опыта, они косвенно сознаются въ томъ, что есть иной болѣе глубокій источникъ нашей духовной жизни, чѣмъ наше отношеніе къ внѣшней природѣ, и что эти формы сознанія происходятъ именно изъ этого источника, и вмѣстѣ открываютъ намъ доступъ къ нему.

Изъ всего сказаннаго нами вытекаютъ слѣдующіе результаты.

Первичное устройство нашего разума вынуждаетъ насъ относить жизнь природы къ Причинѣ; а единственно возможное объясненіе дѣйствія этой Причины представляетъ наша соб-

[1]) Pag. 456.

ственная воля. Принимая же, что внѣшній міръ есть продуктъ энергіи воли, мы находимъ также, что это положеніе вполнѣ согласно съ свидѣтельствомъ совѣсти и сердца, которыя инстинктивно утверждають, что мы находимся въ отношеніи къ Существу, которое имѣетъ несомнѣнное право располагать нашими дѣйствіями и котораго любовь и благоволеніе къ намъ, когда они сознаются нами, вливаютъ въ наши сердца невыразимую силу и радость. Обращаясь къ наукѣ съ вопросомъ о томъ, не подтверждаетъ ли ея возрастающее пониманіе порядка и характера внѣшнихъ явленій ту апріорную идею, что явленія эти обязаны своимъ происхожденіемъ дѣйствію Духа, мы узнаемъ, что теорія развитія необходимо приводитъ къ признанію первичныхъ приспособленій средствъ къ цѣлямъ,— приспособленій, которыя были бы совершенно непонятны, еслибы не были дѣломъ Разума. Мы узнаемъ также, что Причина, вызвавшая къ бытію жизнь природы, по временамъ должна вносить въ нее новыя силы, иначе всеобщая смерть погасила бы это вѣчноразнообразное чудо пользы и красоты т. е. природу, такъ дивно приспособленную къ нашимъ способностямъ и нашимъ потребностямъ. И во внутреннихъ опытахъ души мы сознаемъ туже зависимость отъ новыхъ наитій силы Творца, и чувствуемъ, что безъ этой вновь почерпаемой въ Немъ жизни наше существованіе потеряло бы все свое достоинство, величіе, спокойствіе и радость. Такимъ образомъ аналогіи природы вообще не опровергаютъ основнаго убѣжденія сердца, что вселенная есть произведеніе Разума и Любви, а скорѣе подтверждаютъ эту великую истину.

Но мы не уклонимся и отъ послѣдняго вопроса. Нѣтъ ли въ природѣ и исторіи такихъ фактовъ, которые трудно, если не невозможно, согласить съ безконечнымъ Всемогуществомъ, Разумомъ и Любовію? Было бы напрасно отвергать такіе факты. Правда, они составляютъ небольшія исключенія изъ общаго характера свидѣтельствъ, краснорѣчиво говорящихъ о благомъ намѣреніи, о благихъ планахъ, — и для многихъ изъ нихъ не трудно найти объясненіе. Такъ мы не видимъ

возможности, какъ Существо, хотя бы совершеннѣйшее, могло бы даровать своимъ созданіямъ дѣйствительно-свободную волю, и въ тоже время предотвратить всѣ случайности грѣха и страданія. Оно можетъ только ограничивать распространеніе зла, и въ концѣ концовъ направлять его къ благимъ послѣдствіямъ. Что касается до скорбей и несчастій всякаго рода, то уже многіе засвидѣтельствовали объ ихъ святомъ вліяніи, и практически показали, что скорби и страданія обогащаютъ душу такими дарами, какихъ не могло бы никогда доставить ей непрерывное и ничѣмъ не возмущаемое счастіе.

Сдѣлавъ изъ суммы несчастій такой вычетъ, мы все-таки получаемъ въ остаткѣ неизслѣдованные случаи, которыхъ не можемъ рѣшить. Здѣсь мы опять обращаемся къ божественнымъ инстинктамъ души, которые, говоря тѣмъ яснѣе, чѣмъ чище становится сердце, рѣшительно стоятъ на томъ, что какова бы ни была причина этихъ видимыхъ уклоненій отъ общаго божественнаго плана міра,—возникаютъ ли они изъ благихъ непостижимыхъ для насъ цѣлей, или зависятъ отъ неизбѣжнаго ограниченія свободою человѣка возможностей Бога, — во всякомъ случаѣ конечное объясненіе ихъ не будетъ заключать въ себѣ ничего такого, что какимъ бы то ни было образомъ могло бы умалить безконечно любящую благость Превѣчнаго Духа.

Партія „святоюрцевъ" въ Галичинѣ.

Подъ этимъ именемъ извѣстна въ Галичинѣ партія, или, точнѣе говоря, отдѣльный, тѣсный кружокъ лицъ, состоящій изъ высшаго соборнаго духовенства, членовъ консисторіи, нѣкоторыхъ профессоровъ университета, и получившій свое прозваніе отъ собора св. Георія или Юрія. Партія эта стоитъ въ настоящее время во главѣ русскаго дѣла въ Галичинѣ и даетъ ему направленіе. Главнѣйшіе пункты обвиненій противъ святоюрцевъ со стороны польской и отчасти такъ называемой украйно-фильской партіи слѣдующіе: особенное сочувствіе къ Россіи, оправославленіе церквей и церковныхъ обрядовъ и искаженіе малороссійскаго нарѣчія «московскимъ» т. е. россійскимъ. Пунктъ обвиненій, касающійся переустройства церквей и измѣненія обрядовъ, основывается на томъ, что святоюрцы заботятся объ устройствѣ царскихъ вратъ въ церквахъ, объ уничтоженіи органовъ и колокольчиковъ, а также объ отмѣнѣ и многихъ другихъ богослужебныхъ обрядовъ, заимствованныхъ отъ римской церкви и не соотвѣтствующихъ древнимъ восточнымъ обрядамъ и обычаямъ. Все это дѣлается святоюрцами не потому, чтобъ они старались снискать благорасположеніе Россіи, но потому, что унія пережила саму себя, что она теперь ненормальное явленіе и доживаетъ свои послѣдніе дни. Святоюрцы доказали свое постоянство въ стремленіяхъ и дѣйствіяхъ въ одномъ и томъ же направленіи, не смотря на борьбу и многочисленныя препятствія. Поэтому они могутъ, при хо-

рошемъ руководствѣ, дойти до окончательнаго разрыва съ уніею и послѣдовать примѣру холмскихъ уніатовъ на пути обращенія въ православіе. Конечно переходъ въ православіе не можетъ обойтись для нихъ безъ препятствій со стороны разныхъ враждебныхъ православію и русской народности партій. Собственно же австрійское законодательство не представляетъ для этого *непреводолимыхъ* затрудненій. Австрійская конституція,—въ принципѣ по крайней мѣрѣ,—допускаетъ полную свободу совѣсти. Австрійскіе законы разрѣшаютъ своимъ подданнымъ даже переходъ въ разрядъ совершенно безъисповѣдныхъ обществъ, а не только обращеніе изъ одного исповѣданія въ другое, напримѣръ изъ католичества въ протестантство и наоборотъ. Почему же на основаніи этихъ законовъ не могло бы быть дозволено и обращеніе уніатовъ въ православіе? Мы не думаемъ, чтобы по этому дѣлу могли возникнуть существенныя препятствія съ чисто политической точки зрѣнія. Вѣдь существуютъ же православныя епархіи и церкви въ Венгріи и Буковинѣ. Галицкіе православные могли бы соединиться съ ними и со временемъ образовать свой провинціальный синодъ въ Вѣнѣ по примѣру недавно открытаго провинціальнаго синода вновь учрежденной греко-восточной митрополіи Далмаціи и Буковины. Синодъ этотъ засѣдалъ недавно въ Вѣнѣ и составилъ синодальный уставъ, а равно и правила о церковномъ синодальномъ управленіи. Правилами этими между прочимъ постановлено, что православный Буковино-Далматскій синодъ собирается ежегодно въ Вѣнѣ и что австрійская православная митрополія, вмѣстѣ съ сербской и румынской, будетъ посылать своихъ делегатовъ въ генеральный синодъ австро-венгерской монархіи. Почему же при такомъ положеніи дѣлъ въ Австріи не примкнуть къ православнымъ славянамъ и галицкимъ ревнителямъ православія? Странное въ самомъ дѣлѣ явленіе! Галицкіе святоюрцы гласно, во всеуслышаніе и въ самыхъ рѣзкихъ выраженіяхъ возстаютъ противъ уніатскихъ священниковъ, переселившихся въ Галичину изъ холмской епархіи за то, что и они не изъявили согласія

возвратиться вмѣстѣ съ другими въ лоно православной церкви. Можно бы спросить, отчего же они сами не послѣдуютъ примѣру холмскихъ собратьевъ, обратившихся въ православіе? Намъ кажется, что это вопросъ только времени. Для этого нужны только благопріятныя обстоятельства, а что галицкое духовенство давно имѣетъ эту мысль, это кажется не подлежитъ сомнѣнію. И изъ среды галицкихъ уніатскихъ епископовъ, на сколько извѣстно по отзывамъ органа галицко-русскихъ уніатовъ «Слово», не всѣ такіе горячіе приверженцы римской куріи и папы, какъ нынѣшній львовскій митрополитъ Сембратовичъ и перемышльскій епископъ Ступницкій. Напримѣръ епископъ Сербиновичъ самъ является усерднымъ ревнителемъ въ дѣлѣ возстановленія древнихъ обрядовъ и постепеннаго устраненія всего того, что̀ въ теченіе слишкомъ двухъ съ половиною столѣтій привилось чуждаго, римско-католическаго, какъ въ отношеніи обрядовъ, такъ и самаго устройства храмовъ. Еще не такъ давно во всей Галичинѣ не было почти ни одной уніатской церкви безъ органа, а теперь если еще гдѣ и остались органы, то единственно въ такихъ случаяхъ, когда владѣлецъ имѣнія и попечитель церкви—католикъ, привыкшій къ органу. Тамъ, гдѣ нѣтъ костела, католики идутъ въ церковь и духовенство дѣлаетъ для нихъ уступку, оставляя органъ, но только тогда, когда владѣлецъ имѣнія во всемъ остальномъ благодѣтельствуетъ церкви и находится въ хорошихъ отношеніяхъ съ приходскимъ священникомъ. Всѣ вновь воздвигаемыя и перестраиваемыя церкви — носятъ на себѣ отпечатокъ византійскаго стиля, правда, не всегда вполнѣ соотвѣтствующаго строго православнымъ требованіямъ — рѣзко, однако, отличнаго отъ старыхъ однокупольныхъ уніатскихъ храмовъ. Иконостасы введены вездѣ рѣшительно, а если еще и есть коегдѣ исключенія, то ихъ очень немного. Колокольный звонъ вездѣ уже такой же, какъ у насъ въ Россіи. Хоръ пѣвчихъ изъ крестьянъ существуетъ почти повсюду. Проповѣдь всегда положительно на мѣстномъ малорусскомъ нарѣчіи, а по ея окончаніи тутъ же въ церкви священникъ бесѣдуетъ съ при-

хожанами о ихъ нуждахъ. Всѣ эти перемѣны какъ въ наружномъ и внутреннемъ устройствѣ, такъ и въ обрядахъ произведены въ самое короткое время не только безъ малѣйшаго препятствія, но даже съ полнѣйшимъ сочувствіемъ народа.

Можно думать, что если въ будущемъ произойдутъ болѣе серьезныя реформы, не ограничивающіяся одною обрядностью, народъ пойдетъ за своими пастырями охотно: со стороны народа не можетъ быть препятствія. Сила и вліяніе галицкаго духовенства на народъ весьма велики. Надобно замѣтить, что это духовенство прекрасно образовано. Почти всѣ оканчиваютъ курсъ въ университетахъ въ Краковѣ или во Львовѣ, а многіе окончили свое воспитаніе въ вѣнской высшей семинаріи. Духовенство въ какихъ-нибудь двадцать лѣтъ успѣло и себя пересоздать и народу внушить любовь и уваженіе къ церкви и народности. Благодаря же конституціи, русскій народъ въ Галиціи теперь составляетъ самостоятельное, прочное цѣлое и никакія посягательства на его права теперь невозможны. Въ виду всего этого, въ виду исторически выработаннаго сознанія о своемъ прошломъ, въ виду здравомыслія, пріобрѣтеннаго опытомъ и просвѣщеніемъ, наконецъ, въ виду непреклонности и силы воли свойственной этому народу, мы смѣло можемъ повторить, что унія здѣсь догораетъ. Она пережила свое время. Нѣтъ ни ободряющаго вліянія іезуитовъ, ни блестящихъ посулъ высшей власти, нѣтъ, наконецъ, и того страшнаго гнета помѣщичьей власти, которыя въ былое время умѣли придавать особое значеніе уніи. Она идетъ историческимъ путемъ, путемъ неизмѣннымъ, какъ самая судьба: исчезли политическіе проводники, ее создавшіе и поддерживавшіе — изчезнетъ и она, не находя для себя болѣе источника жизни. Здѣсь не нужно борьбы, крутыхъ мѣръ, насилій—все совершалось и совершится естественнымъ путемъ, на основаніи неизмѣннаго закона: когда изсякли соки жизни — не можетъ продолжаться и самая жизнь. Необходимо возрожденіе, перерожденіе.

Переходъ въ православіе болѣе 100 священниковъ, въ

холмской епархіи, изъ уроженцовъ Галиціи, не прекращавшихъ сношеній съ своею родиною, въ настоящее время, конечно, еще болѣе усилилъ движеніе между галицкими уніатами, которое рано или поздно кончится возвращеніемъ четырехъ милліоновъ русскихъ уніатовъ въ православіе, отъ котораго они были отторгнуты болѣе двухъ вѣковъ тому назадъ.

Съ другой стороны и угорско-русскіе уніаты съ давнихъ поръ уже вынаруживаютъ стремленіе къ возвращенію въ лоно православной церкви. Мадьярская партія въ Венгріи, дѣйствуя при помощи покойнаго мукачевскаго и ужгородскаго епископа Стефана Панковича, тщетно старалась окатоличить карпато-русскихъ уніатовъ сѣверо-восточной Венгріи, сосѣдней съ Галиціей, принуждая ихъ принять мадьярское правописаніе вмѣсто русскаго и замѣнить юліанскій календарь григоріанскимъ. Всѣ эти покушенія не имѣли успѣха, и только возбудили между карпато-русскими борьбу партій. Мадьярскіе націоналы потерпѣли пораженіе въ своихъ стремленіяхъ слить унію съ католицизмомъ и создать особый литературный языкъ и особую словесность для угорскихъ русскихъ. Мадьяры не жалѣли въ послѣднее время денегъ на это. Такъ извѣстно, что венгерское министерство народнаго просвѣщенія истратило изъ своихъ школьныхъ фондовъ 10,000 гульденовъ на изготовленіе одной буквы ı (ѣ съ малорусскимъ произношеніемъ). Такимъ образомъ вопросы церковный и литературный пріобрѣли здѣсь мало по-малу значеніе чисто народныхъ и въ настоящее время имѣютъ подъ собою твердую подготовительную почву для православія. Неудивительно, что въ виду всего этого римская курія начинаетъ, по видимому, питать опасеніе за судьбу оставшихся подъ ея вліяніемъ уніатовъ. «Курьеръ Познанскій» обнародовалъ на дняхъ слѣдующее воззваніе, распространить которое, по словамъ его, онъ уполномоченъ римскою куріей: «Святѣйшій престолъ ревностно желаетъ получить подробныя и точныя свѣдѣнія о настоящемъ положеніи дѣлъ уніатовъ въ Австріи, и всякое письмо, все равно на какомъ языкѣ и кѣмъ оно составлено, лишь бы не

было только анонимное, въ которомъ будетъ заключаться достовѣрный матеріалъ къ исторіи интригъ схизматиковъ, принято будетъ къ свѣдѣнію съ искреннею благодарностью. При настоящемъ положеніи дѣлъ—это единственное средство оказать помощь уніи,—средство, которое всякому доступно и котораго опасаться не слѣдуетъ, ибо каждое письмо, отправленное на имя папы Пія IX, попадетъ въ руки его святѣйшества и будетъ имъ прочитано». «Курьеръ Познанскій» проситъ всѣ редакціи польскихъ газетъ перепечатать на своихъ столбцахъ это приглашеніе и дать такимъ образомъ приглашенію дальнѣйшее распространеніе. По этому поводу «Сѣверогерманская Всеобщая Газета» дѣлаетъ слѣдующее замѣчаніе: «Интересно знать, какъ отнесется правительство Австріи къ этой іерархической справкѣ. Если римскому первосвященнику нужно имѣть какія-либо свѣдѣнія о состояніи дѣлъ греко-уніатской церкви, то, по мнѣнію нашему, его святѣйшеству слѣдовало бы обратиться прежде всего къ помянутому правительству».

ПОСТАНОВЛЕНІЯ ВТОРОЗАКОНІЯ

О ЦАРСКОЙ ВЛАСТИ И ПРОРОЧЕСТВѢ

И ВРЕМЯ ИХЪ ПРОИСХОЖДЕНІЯ.

Въ числѣ признаковъ позднѣйшаго временъ Моисея происхожденія Пятокнижія отрицательная библейская критика обыкновенно указываетъ на законы послѣдняго отдѣла Торы о царской власти и пророчествѣ; на основаніи перваго изъ этихъ законовъ нѣкоторые изъ изслѣдователей опредѣляютъ даже время окончательной редакціи Пятокнижія.

Разсматривая содержаніе закона о царской власти (Втор. XVII, 14—20), критика находитъ въ немъ, во первыхъ, «довольно невѣроятнымъ» уже то самое, что Моисей могъ издать подобный законъ.

«Царская власть», говорятъ, «не соотвѣтствуетъ первоначальному строю ѳеократическаго государства израильтянъ, и затѣмъ, когда она впослѣдствіи была установлена, то при этомъ явилась какъ нѣчто чуждое, противное волѣ Іеговы, какъ нѣчто такое, желаніемъ чего израильтяне выразили отверженіе Іеговы, какъ своего владыки. Справедливо, конечно, что въ этомъ законѣ не повелѣвается народу вводить царскую власть и не представляется даже она какъ что-либо угодное Богу, но точно также не является она и неугодною Іеговѣ; неестественно, чтобы Моисей издалъ законъ относительно такой формы правленія, которая не имѣетъ даже связи съ основанными имъ ѳеократическими учрежденіями и которой онъ самъ не думалъ вводить» [1]).

---

[1]) Bleek, Einl. in. d. A. Test. 214.

Затѣмъ критика указываетъ въ исторіи израильскаго народа со временъ Моисея признаки не существованія этого постановленія, какъ постановленія Моисея.

«Исторія израильскаго народа», продолжаютъ, «ясно показываетъ, что этого постановленія Второзаконія не существовало до времени установленія царской власти. Такъ въ исторіи времени Судей видно существованіе господствовавшаго еще тогда убѣжденія, что чрезъ человѣческую царскую власть умаляется единовладычество невидимаго царя, Іеговы; извѣстно, что на этомъ основаніи Гедеонъ отклонилъ отъ себя предложеніе народа принять царскую власть. И когда, наконецъ, народъ просилъ у Самуила царя, то послѣдній исполнилъ это послѣ долгаго сопротивленія и только тогда, когда послѣдовало божественное повелѣніе не противиться желанію народа, и при этомъ открыто засвидѣтельствовалъ, что народъ такимъ требованіемъ отвергаетъ единственнаго своего царя, Іегову (1 Цар. VIII, 7. 10). Все это было бы совершенно непонятно, еслибы уже тогда въ книгѣ законовъ Моисея находился законъ о царской власти, не неодобряющій человѣческаго царства. Далѣе — форма въ какой разсматриваемый законъ говоритъ о происхожденіи царской власти, влагая въ уста народа слова: *поставлю я надъ собою царя, подобно прочимъ народамъ, которые вокругъ меня*, совершенно тождественна съ тою, въ которой, по исторіи, народъ выразилъ желаніе установить царскую власть (1 Цар. VIII, 5. 20). Если въ словахъ 1-й книги Царствъ хотятъ видѣть исполненіе предсказанія, то при этомъ оказывается весьма невѣроятнымъ то, чтобы народъ выразилъ свое желаніе словами разсматриваемаго закона, не сославшись на него въ отпоръ противодѣйствію Самуила. Напротивъ весьма вѣроятно, что составленный впослѣдствіи законъ выраженъ былъ сообразно съ общеизвѣстнымъ фактомъ. Такимъ образомъ исторія израильскаго народа ясно показываетъ, что этотъ законъ могъ быть данъ только послѣ происхожденія царской власти» [1]).

Доказывая несуществованіе постановленія Второзаконія о царской власти до учрежденія ея при Самуилѣ, критика вмѣстѣ съ тѣмъ въ самомъ содержаніи этого закона открываетъ

---

[1]) Riehm. Gesetzgeb. M. 81—85.

признаки того времени, когда онъ былъ изданъ и когда вмѣстѣ съ тѣмъ было написано самое Пятокнижіе. Эти признаки критика находитъ въ предписаніяхъ этого закона будущему царю евреевъ *не умножать себѣ коней и не возвращать народа въ Египетъ для умноженія себѣ коней*, при чомъ послѣдній пунктъ этого закона сопоставляется съ угрозой Іеговы возвратить непослушный народъ въ Египетъ на корабляхъ (Вт. XXVIII, 68).

«Запрещая царю пріобрѣтать себѣ много коней, много золота и серебра и умножать женъ, писатель», говорятъ изслѣдователи-критики, «тѣмъ самымъ показываетъ, что ему уже извѣстны печальныя послѣдствія богатства и роскоши Соломона. Если и возможно было предугадать, что какъ у другихъ народовъ, такъ и у израильтянъ восточная любовь къ роскоши принесетъ вредъ царской власти и всему государству, то и при этомъ, древній повѣствователь, которому принадлежитъ 3 Цар. X, 26—29, въ случаѣ существованія до временъ Соломона закона о царской власти, не могъ бы описывать съ замѣтною радостію богатства и роскоши Соломона; скорѣе можно было бы ожидать, что онъ указалъ бы на законъ Моисея, запрещающій израильскому царю подобную роскошь. Правда въ 3 Цар. XI, 2, при разсказѣ о томъ, что Соломонъ взялъ себѣ много *иноземныхъ* женъ, есть ссылка на запрещеніе Моисея, но не на это постановленіе Второзаконія, запрещающее *вообще* брать много женъ, а на законъ, повелѣвающій не жениться на иноземкахъ, напр. въ Исх. XXXIV, 16. И что Соломонъ имѣлъ у себя много женъ, это не порицается, точно также какъ не осуждается это же и въ Давидѣ (2 Цар. V, 13). Такимъ образомъ законъ о царской власти, могъ явиться только во времена послѣ Соломона» [1]).

Опредѣляя моментъ въ послѣдующей исторіи израильскаго народа, когда именно составленъ былъ этотъ законъ, критика въ лицѣ нѣкоторыхъ своихъ изслѣдователей останавливается на царствованіи Манассіи, такъ какъ въ его время она находитъ событія, аналогическія съ тѣми, которыя предусматриваются во Второзаконіи.

---

[1]) Riehm. Gesetz. 85.

«Въ царствованіе Манассіи», говорятъ, «Египетъ, подъ управленіемъ Псамметиха снова сталъ усиливаться, между тѣмъ какъ могущество Ассиріи стало ослабѣвать; поэтому Манассія и вступилъ въ тѣсный союзъ съ Египтомъ, особенно когда началась война Псамметиха съ столь близкимъ къ Іерусалиму филистимскимъ Асдодомъ, продолжавшаяся 29 годовъ до его взятія. Что существовалъ союзъ Іудеи съ Египтомъ, продолжавшійся до первыхъ годовъ царствованія Іосіи, это мы видимъ изъ словъ прор. Іереміи (II, 18, 36) и начало этого союза, конечно, относится къ царствованію Манассіи. Мы можемъ даже опредѣлить, въ чомъ состоялъ этотъ союзъ: Псамметихъ, принимавшій къ себѣ на службу иноземныхъ солдатъ и въ молодости самъ жившій въ Сиріи во время безпорядковъ въ Египтѣ, получалъ изъ Іудеи пѣхоту, которая черезъ Яффу доставлялась на корабляхъ въ Египетъ, между тѣмъ какъ Манассія получалъ за это боевыхъ коней. Это именно слѣдуетъ изъ Вт. XXVIII, 68 и XVII, 16. Только этотъ особенный фактъ могъ послужить основаніемъ для девтерономика: 1) изобразить какъ самое тяжкое несчастіе, какое только могло постигнуть израильтянъ, то, что они силою будутъ возвращены на корабляхъ въ Египетъ и тамъ будутъ продаваемы подобно рабамъ, и 2) предписать израильскому царю не отводить народа въ Египетъ для пріобрѣтенія себѣ коней. Нужно подумать только о томъ, какъ могъ писатель Второзаконія длинный рядъ перечисляемыхъ имъ бѣдствій заключить изображеніемъ возвращенія народа въ Египетъ! Конечно это бѣдствіе представляется здѣсь въ будущемъ, въ смыслѣ угрозы, но основаніемъ для такого особеннаго представленія могъ послужить единственно опытъ», т. е. совершившееся при Манассіи [1]).

Разсматривая приведенныя объясненія и положенія критики, мы прежде остановимъ наше вниманіе на послѣднемъ пунктѣ, т. е. на открываемыхъ критикою въ законѣ о царской власти признакахъ знакомства писателя съ событіями царствованія Соломона и—затѣмъ—Манассіи.

---

[1]) Ewald, Gesch. III, 731, 732, 735. Riehm, Gesetzgeb. Mosis. 100—102. Римъ въ данномъ случаѣ является только комментаторомъ положеній Эвальда. Въ недавнее время онъ впрочемъ, подъ вліяніемъ изслѣдованія Клейнерта, отказался отъ усвоеннаго имъ отъ Эвальда объясненія Вт. XVII, 16 и XXVIII, 68 (Stud. u. Krit. 1878, I, 194).

Находя полное соотвѣтствіе между словами говорящаго во Второзаконіи и историческими обстоятельствами послѣднихъ временъ самостоятельнаго іудейскаго царства, Эвальдъ и Римъ относятъ на этомъ основаніи написаніе всего Второзаконія ко временамъ Манассіи: выводъ весьма важный, требующій, конечно, полновѣсныхъ для себя данныхъ, которыя пересиливали бы основанія традиціоннаго понятія о времени происхожденія Второзаконія. Каковы же эти данныя?

Эвальдъ свое сопоставленіе разсматриваемыхъ словъ Второзаконія съ событіями при Манассіи начинаетъ ссылкой на прор. Іеремію, который во дни царя Іосіи говоритъ о союзѣ съ Египтомъ и предсказываетъ Іудеѣ такое же посрамленіе отъ Египта, какъ и отъ Ассиріи (II, 18. 36); Эвальдъ замѣчаетъ, что «эта наклонность» (іудейскихъ царей) «началась конечно уже при Манассіи» [1]. На самомъ дѣлѣ историческіе памятники не сохранили намъ какихъ либо свѣдѣній о томъ, при комъ изъ предшественниковъ Іосіи начался союзъ съ Египтомъ, о которомъ говоритъ прор. Іеремія, равно какъ и о томъ—существовалъ ли при Манассіи этотъ союзъ. Отъ союза съ Египтомъ предостерегаетъ іудейскій народъ еще пророкъ Исаія, и его обличительныя слова (*Горе непокорнымъ сынамъ... которые дѣлаютъ совѣщанія, но безъ Меня, и заключаютъ союзы, но не по духу Моему* (XXX, 1. 2), равно какъ и рѣчь ассирійскаго военачальника Рабсака подъ стѣнами Іерусалима при Езекіи (Ис. XXXVI, 4—10, 4 Цар. XVIII, 19—35) ясно указываютъ на существованіе союза съ Египтомъ еще при Езекіи. Продолжался ли тотъ же самый союзъ съ Египтомъ отъ Езекіи до первыхъ годовъ царствованія Іосіи, или подъ вліяніемъ политическихъ обстоятельствъ былъ то оставляемъ, то снова возобновляемъ, извѣстные доселѣ историческіе памятники не говорятъ объ этомъ, а слѣдовательно нѣтъ основаній и утверждать, что конечно этотъ союзъ начался при Манассіи; несомнѣнно напротивъ, что союзъ съ Египтомъ существовалъ гораздо ранѣе Манассіи.

[1]) Gesch. III, 782.

Точно также памятники не сообщаютъ опредѣленныхъ свѣдѣній и о томъ, въ чомъ именно состоялъ союзъ іудейскихъ царей съ Египтомъ. Эвальдъ опредѣляетъ союзъ Манассіи съ Псамметихомъ въ томъ смыслѣ, что первый доставлялъ воиновъ, которые отвозились въ Египетъ на корабляхъ, а послѣдній взамѣнъ того давалъ боевыхъ коней; но главное и почти единственное [1]) основаніе для этого указываетъ не въ историческихъ памятникахъ, а въ разсматриваемыхъ же словахъ Второзаконія,—въ томъ памятникѣ, происхожденіе котораго именно въ это время онъ старается еще доказать. Такимъ образомъ Эвальдъ сначала на основаніи Второзаконія опредѣляетъ характеръ историческихъ событій временъ Манассіи, затѣмъ изъ сходства получаемыхъ такимъ путемъ свѣдѣній съ словами говорящаго во Второзаконіи заключаетъ къ знакомству его писателя съ послѣдними временами іудейскаго царства; т. е. употребляетъ тотъ пріемъ, который называется кругомъ въ доказательствѣ, въ чомъ справедливо укоряютъ его въ данномъ случаѣ другіе западные изслѣдователи [2]). Слѣдовательно положеніе, что Египетъ давалъ іудейскому царю боевыя колесницы взамѣнъ ратниковъ, оказывается, если оставить въ сторонѣ Второзаконіе, «чистымъ предположеніемъ» [3]) и довольно невѣроятнымъ. Въ самомъ дѣлѣ, если отъ Манассіи въ первые годы его царствованія и можно ожидать подобнаго не патріотическаго обращенія съ своими подданными, то несправедливо, конечно, было бы подобное предположеніе относительно царя Езекіи, при которомъ также существовалъ союзъ съ Египтомъ и при заключеніи этого союза имѣли дѣй-

[1]) Дѣлаемыя Эвальдомъ (Gesch. III, 732) ссылки на Геродота и Діодора Сиц. не имѣютъ прямаго отношенія къ евреямъ; а свидѣтельство Аристея, о которомъ упоминаетъ также Эвальдъ, не имѣло вліянія на ходъ его мыслей, такъ какъ оно «найдено было имъ послѣ»; да и самое это свидѣтельство не безъ основанія заподозривается въ своей исторической достовѣрности; какъ оказывается, Аристей не имѣлъ надлежащихъ свѣдѣній о переселеніяхъ евреевъ въ Египетъ до временъ Птоломея (Kleinert, Deuteron. 197. Anm.).

[2]) Kleinert. 197.

[3]) Ibid. 197.

ствительно значеніе многочисленныя египетскія колесницы и сильные всадники (Ис. XXXI, 1; 4 Цар. XVIII, 24), но, всего вѣроятнѣе, не потому, что іудейскій царь получалъ ихъ въ обмѣнъ на свою пѣхоту, за что Пророкъ не преминулъ бы справедливо обличить его, а потому, что при заключеніи союза іудейскій царь расчитывалъ на египетскіе колесницы въ случаѣ непріятельскаго нашествія. За то и обличаютъ главнымъ образомъ пророки своихъ соотечественниковъ, что они болѣе надѣются на союзы съ Египтомъ или Ассиріею, чѣмъ на Іегову; но не поминаютъ ни словомъ о посылкѣ сыновъ Іеговы въ землю язычниковъ.

И къ чему—затѣмъ—всѣ эти предположенія критики объ отношеніяхъ Манассіи къ египетскому царю, когда дошло до насъ такъ мало свѣдѣній объ этомъ? Внутренній мотивъ къ этому Эвальдъ указываетъ, какъ мы видѣли, въ томъ, что—съ его точки зрѣнія—иначе невозможно объяснить происхожденія разсматриваемыхъ словъ Второзаконія. Но если, повинуясь этому мотиву и слѣдуя этой точкѣ зрѣнія, «всякое изреченіе ветхозавѣтныхъ книгъ о будущемъ понимать, какъ vaticinium ex eventu, и видѣть въ этомъ указаніе на совершившіяся историческія событія, въ такомъ случаѣ впадемъ въ путаницу, противную исторіи и здравому смыслу; такъ, напр., слѣдуя этому правилу, происхожденіе словъ Втор. XXVIII, 65 пришлось бы отнести ко временамъ послѣ Рождества Христова» [1]).

Угрозу о возвращеніи евреевъ въ Египетъ или объ отведеніи ихъ въ Ассирію высказывалъ не писатель только Второзаконія, относимый критикою ко времени Манассіи, а и жившіе прежде Манассіи пророки, напр. Осія (VIII, 13; IX, 3; ср. Ам. IX, 8. 14). Спрашивается, образъ какого современнаго событія предносился предъ взорами пророковъ, жившихъ за долго до Манассіи? И, наконецъ, развѣ слова Второз. становятся понятнѣе отъ фактовъ, скомбинированныхъ изъ

[1]) Слова Клейнерта. D. Deuteron. 201.

отрывочныхъ свидѣтельствъ, при помощи предположеній для того, чтобы объяснить эти слова съ извѣстной точки зрѣнія? Нѣтъ,—скажемъ опять словами Клейнерта,—«никакое искусство не можетъ замѣнить или устранить того впечатлѣнія, какое производятъ въ первый разъ слова Второзак. XXVIII, 68, а именно, что въ нихъ выражается послѣдняя и самая сильная угроза, какая только могла быть высказана народу, живо помнившему бѣдствія въ Египтѣ и не испытавшему чего либо подобнаго со стороны другаго народа» [1]).

Отъ времени Манассіи обратимся теперь къ событіямъ царствованія Соломона. По мнѣнію критики, эти событія были уже извѣстны писателю Второзаконія, такъ какъ въ виду только ихъ онъ могъ внести въ законъ о царской власти запрещеніе пріобрѣтать много коней, много золота и серебра и брать много женъ. Но признавая необходимымъ для составителя закона печальный опытъ богатства и роскоши Соломона, критика въ данномъ случаѣ лишаетъ его не только пророческаго духа, котораго и она не отнимаетъ у него въ другихъ случаяхъ [2]), но и обыкновенной человѣческой предусмотрительности и опытности. Вліяніе богатства и роскоши не первый, конечно, въ древнемъ мірѣ испыталъ надъ собою Соломонъ; многочисленные и не менѣе замѣчательные примѣры этого столь обыкновеннаго явленія на Востокѣ могли быть извѣстны и древнему писателю Второзаконія. Этотъ свой слабый аргументъ критика старается усилить еще другимъ, не фактическимъ, а литературнымъ уже явленіемъ, указывая на одушевленный тонъ разсказа о богатствѣ Соломона и на отсутствіе въ немъ ссылки на законъ Моисея. Но развѣ тонъ разсказа, подвергавшагося, по выводамъ критики, не однократнымъ передѣлкамъ, можетъ что нибудь доказывать [3])? И развѣ

---

[1]) D. Deuteron. 200.

[2]). И по мнѣнію Рима, девтерономикъ былъ мужъ, одаренный пророческимъ духомъ. Gesetg. 105.

[3]) Чѣмъ объяснить въ такомъ случаѣ, съ точки зрѣнія критики, то, что девтерономикъ, редактировавшій книги Царствъ, не измѣнилъ тона прежняго разсказа сообразно съ составленнымъ имъ закономъ о царской власти?

справедливо дѣлать серьезный выводъ изъ молчанія писателя, (argumentum ex silentio) и при томъ не полнаго, какъ показываетъ ссылка въ 3 Цар. XI, 2. Что писатель, указывая здѣсь на законъ Моисея, имѣетъ въ виду не Второзаконіе, а общее запрещеніе жениться на иноземкахъ, находящееся напр. въ Исх. XXXIV, 16, это справедливо только отчасти, такъ какъ тотъ же самый законъ кн. Исходъ излагается и во Второзаконіи (VII, 1—4), а слѣдовательно писатель могъ имѣть въ виду и Второзаконіе. Такимъ образомъ критика, доказывая несуществованіе закона о царской власти при Соломонѣ, опирается на данныя слабыя и нерѣшительныя, которыя легко объясняются и при существованіи этого закона. А между тѣмъ въ содержаніи этого закона есть стороны, не гармонирующія съ мнѣніемъ объ его происхожденіи во времена послѣ Соломона.

Въ этомъ отношеніи справедливо указываютъ на то, что разсматриваемый законъ не касается нѣкоторыхъ частностей, весьма существенныхъ для еврейскаго законодателя, жившаго послѣ установленія царской власти и особенно послѣ Соломона. Такъ, опредѣляя будущаго носителя этой власти, законъ указываетъ только на то, что онъ долженъ быть *изъ среды братьевъ*, а не иноземецъ, и что онъ долженъ быть избранъ Іеговою, но ни слова не говоритъ о правѣ или порядкѣ наслѣдованія престола, между тѣмъ какъ со временъ Давида это былъ несравненно болѣе существенный вопросъ, чѣмъ избраніе, болѣе не повторявшееся [1]. Вмѣстѣ съ тѣмъ постановленіе Второзаконія о царской власти не заключаетъ въ себѣ и нѣкоторыхъ другихъ предписаній, напр. о помазаніи, короновании, присягѣ царю, хотя въ позднѣйшія времена это совершалось, какъ показываетъ, наприм., 4 Цар. XI, 12. 17 [2].

---

[1]) «Позднѣйшій писатель, какъ справедливо говоритъ Шультцъ, едва ли бы счелъ нужнымъ дать предписаніе объ избраніи царя изъ среди братьевъ, а не чужеземца, а тѣмъ менѣе могъ поставить его на первый планъ, такъ какъ въ послѣдствіи не было опасности съ этой стороны». Schult. Das Deuteron. 85.

[2]) Kleinert. Deut. 144—5. Не существованіе въ законѣ этихъ частныхъ опре-

Такого содержанія законъ о царской власти «небогатый», какъ вѣрно его характеризуютъ, «конкретными опредѣленіями» [1]), всего естественнѣе могъ быть данъ не послѣ смѣны нѣсколькихъ поколѣній на престолѣ Давида, а до учрежденія царской власти. Когда же именно?

Критика отвергаетъ въ принципѣ возможность происхожденія разсматриваемаго закона отъ Моисея, находя царскую власть совершенно не гармонирующею съ первоначальнымъ устройствомъ ѳеократическаго государства. Это положеніе основываетъ критика, конечно, на понятіи о ѳеократіи, какъ назвалъ въ первый разъ общественное устройство израильской общины І. Флавій [2]), и съ формальной стороны оно вѣрно, такъ какъ по воззрѣнію Пятокнижія самъ Іегова есть царь этого народа [3]). Но при выводѣ этого положенія изъ понятія ѳеократіи оставляется безъ вниманія тотъ существенный также признакъ этого понятія, что Іегова, какъ Богъ, есть верховный царь израильскаго народа, управляющій имъ не непосредственно только, а—всего чаще и обыкновенно—

дѣленій Римъ объясняетъ частію тѣмъ, что «девтерономикъ отъ лица Моисея даетъ только такія предписанія объ этомъ позднѣйшемъ установленіи, которыя должны были защитить ѳеократію отъ опасностей со стороны человѣческаго царства, частію тѣмъ, что онъ имѣетъ въ виду царскую власть у десяти колѣнъ». Stud. und Krit. 1873. I. 186. Но подобными объясненіями едва-ли кто удовлетворится. Законъ о преемствѣ престола отъ отца къ сыну былъ вопросъ не безразличный и для ѳеократіи: въ виду религіозныхъ интересовъ это преемство могло быть обставлено законодателемъ подобно тому, какъ сдѣлалъ первосвященникъ Іодай при воцареніи Іоаса, взявъ съ послѣдняго присягу въ вѣрности Іеговѣ (4 Цар. XI, 17; ср. XXIII, 3). А ссылка на сѣверное царство, не существовавшее уже, по выводамъ критики, при написаніи Второзаконія, является не совсѣмъ понятною; но если даже писатель Второзаконія и имѣлъ въ виду сѣверное царство, то онъ, какъ искренно вѣрный вѣрѣ отцовъ и народнымъ интересамъ въ виду извѣстной политики израильскихъ царей, не могъ въ идеѣ не стать на сторонѣ права дома Давидова на сѣверное царство.

[1]) Kleinert Deut. 144.

[2]) Contra Apionem. II.

[3]) Въ Пятокнижіи хотя рѣдко, но встрѣчается это названіе; въ первый разъ Богъ называется царемъ въ пѣсни при Чермномъ морѣ (Исх. XV, 18); затѣмъ къ Іеговѣ же, всего вѣроятнѣе, относится это названіе во Вт. XXXIII, 5.

черезъ различные органы своей власти: черезъ нихъ Онъ даетъ Своему народу законы, производитъ судъ и предводительствуетъ Своимъ ополченіемъ. Такимъ органомъ по устройству израильской общины былъ Моисей, соединявшій въ своемъ лицѣ различныя обязанности; въ святилищѣ Іеговы такимъ органомъ служила ветхозавѣтная іерархія; въ судѣ — судьи, совершавшіе *дѣло Божіе* (Вт. I, 17); такимъ же органомъ по управленію всѣми гражданскими дѣлами ѳеократической общины могъ быть и царь. Чего либо несообразнаго съ верховнымъ владычествомъ Іеговы не могло быть въ этомъ установленіи, такъ какъ Царь, какъ избираемый Самимъ Іеговою и руководимый Имъ чрезъ законъ, являлся бы только исполнителемъ воли верховнаго царя. Удаляясь съ поприща своего служенія, Моисей проситъ Іегову поставить *надъ обществомъ человѣка..., который выводилъ бы ихъ и приводилъ бы ихъ, чтобы не осталось общество Господне, какъ овцы, у которыхъ нѣтъ пастыря* (Числ. XXVII, 17), но тѣмъ, конечно, не отрицаетъ верховнаго владычества Іеговы надъ своимъ народомъ, прося для него и при этомъ владычествѣ земнаго вождя. Такимъ вождемъ и избранъ былъ І. Навинъ, а въ будущемъ, по окончательномъ утвержденіи въ Палестинѣ, когда жизнь народа должна была пойти обычнымъ путемъ, могъ быть избранъ и обыкновенный пастырь народа,—т. е. царь. Фактически возможность существованія этого учрежденія при ѳеократіи показываетъ исторія царей и отношеніе къ нимъ пророковъ, вѣстниковъ воли Іеговы (напр. 2 Цар. VII); у позднѣйшихъ пророковъ царская власть является даже не отдѣлимою отъ самаго существованія божественнаго царства (Ос. III, 5; Мих. IV, 8 и др.). Итакъ ѳеократическое устройство израильской общины не исключало существованія при немъ земнаго Царя, какъ не исключало и другихъ органовъ воли верховнаго царя; а слѣд. древній законодатель, въ виду будущаго положенія своего народа, которому исключительно посвященъ послѣдній отдѣлъ Торы, въ виду преобладанія этой формы правленія въ древнемъ мірѣ, могъ издать и законъ

объ установленіи и обязанностяхъ царя. Но изданъ ли дѣйствительно этотъ законъ древнимъ законодателемъ? Или—что тоже въ данномъ случаѣ — есть ли слѣды его существованія въ исторіи израильскаго народа до установленія царской власти?

Изслѣдователи критическаго направленія и нѣкоторые даже изъ защитниковъ древности Пятокнижія отвѣчаютъ на это отрицательно и указываютъ на признаки инаго воззрѣнія представителей израильскаго народа на царскую власть до ея установленія. Эти слѣды, какъ указываемые въ исторіи народа, а не открываемые путемъ выводовъ, дѣйствительно замѣчательны и заслуживаютъ самаго серьезнаго вниманія со стороны всякаго изслѣдователя, не занятаго только мыслью отстоять, какъ бы то ни было, то или другое сложившееся понятіе. Говоря такъ мы имѣемъ въ виду не отвѣтъ Гедеона на предложеніе ему царской власти, въ которомъ изслѣдователи критическаго направленія находятъ ясное выраженіе мысли древняго законодательства, что человѣческое царство несогласимо съ владычествомъ Іеговы: если рѣшительный отказъ Гедеона и за себя и за свое потомство и происходилъ изъ подобнаго убѣжденія [1]), то послѣднее, какъ его личное убѣжденіе, несправедливо было бы принимать за дѣйствительное воззрѣніе закона, какъ потому, что религіозныя понятія и дѣйствія Гедеона не всегда были согласны съ закономъ (Суд. X, 27), такъ и потому, что въ это же время существовало у народа или значительной его части другое убѣжденіе— въ возможности существованія царской власти, выразившееся въ этомъ предложеніи Гедеону; если придавать значеніе от-

[1]) Доказывая происхожденіе этого закона отъ Моисея, нѣкоторые изъ западныхъ богослововъ представляютъ отвѣтъ Гедеона «предусмотрительною формою, избранною имъ для того только, чтобы отклонить зависть», какую могла возбудить предложенная ему власть, отъ которой онъ на самомъ дѣлѣ не отказался; и указаніе на послѣднее находятъ въ его многочисленныхъ женахъ и въ господствѣ сыновей его послѣ его смерти (Schultz. D. Deuter 55). Но это, очевидно, натянутое толкованіе столь рѣшительнаго отказа Гедеона, не вѣрить въ искренность котораго нѣтъ основаній.

вѣту Гедеона, то несправедливо, конечно, оставлять безъ вниманія и мысль, выразившуюся въ предложеніи народа и затѣмъ въ избраніи царемъ сына его Авимелеха. Въ виду этого отвѣтъ Гедеона не можетъ быть признанъ въ значеніи *очевиднаго* свидѣтельства о несуществованіи въ то время разсматриваемаго закона.—Но дѣйствительно, при существованіи этого постановленія въ книгѣ закона, трудно и едва ли съ желаемою ясностію возможно понять библейскій разсказъ объ установленіи царской власти, такъ какъ онъ не заключаетъ въ себѣ даже намека на существовавшій уже объ этомъ законъ, въ которомъ древній законодатель рѣшилъ всѣ важнѣйшія недоумѣнія, волнующія теперь обѣ стороны. Почему въ самомъ дѣлѣ старѣйшины, явившіеся отъ народа съ предложеніемъ, вполнѣ обдуманнымъ, не указываютъ пророку на столь благопріятный имъ законъ, когда встрѣчаютъ сопротивленіе съ его стороны? Почему они въ отвѣтъ на слова Самуила: *и не будетъ Господь отвѣчать вамъ тогда* (1 Цар. VIII, 18), *вы теперь отвергли Бога вашего* (— X, 19), не напоминаютъ о данномъ уже великимъ законодателемъ позволеніи избрать царя, согласно съ волей Іеговы. Не могли же *всѣ* старѣйшины народа и въ это темное время не знать объ этомъ законѣ, если онъ существовалъ. Въ отвѣтъ на это защитники древности этого закона указываютъ на то, что старѣйшины выражаютъ свое желаніе словами этого закона: *поставь надъ нами царя.... какъ у прочихъ народовъ* (1 Цар. VIII, 7; Вт. XVII, 14): и *скажешь: поставлю надъ собою, подобно прочимъ народамъ* [1]); но въ томъ и загадочность этого явленія, что старѣйшины, говоря такъ, не напоминаютъ однако о законѣ, предоставляющемъ народу право поставить себѣ царя. Согласіе въ словахъ въ данномъ случаѣ, въ связи съ другими обстоятельствами, можетъ наводить на другія соображенія.

---

[1]) Hengst. Beitr. III, 251. Здѣсь указывается также ссылка на Втор. XVII 15 въ 1 Цар. X, 24. Тоже повторяетъ W. S. Schroeder въ Bibelwerk Lange—Deuteron. 15.

Почему — далѣе — Самуилъ нашолъ *злымъ* (ירע. VIII, 6), призналъ *великимъ грѣхомъ* (— XII, 17) желаніе имѣть царя, если это уже дозволено было закономъ? Говорятъ, что причиной такого отношенія пророка къ желанію народа служитъ не само по себѣ это желаніе, а то, что народъ желаетъ поставить царя при жизни пророка, вмѣсто его, поставленнаго Іеговой судіи, что онъ проситъ этимъ какъ бы собственной смѣны Самуила, и, дѣлая такую несправедливость въ отношеніи къ Самуилу, грѣшитъ противъ Господа, который избралъ его» [1]). Дѣйствительно Самуилъ такъ, по видимому, посмотрѣлъ сначала на это предложеніе народа, и увидѣлъ въ этомъ свое низложеніе; но, какъ бы въ отвѣтъ на это чувство и для его устраненія, высшій голосъ говоритъ: *не тебя они отвергли, но отвергли Меня, чтобы Я не царствовалъ надъ ними* (VIII, 7); и мы видимъ, что въ послѣдующихъ рѣчахъ къ народу пророкъ забываетъ свои личныя чувства и говоритъ главнымъ образомъ о неблагодарности народа къ Іеговѣ, Который *спасалъ народъ отъ всѣхъ бѣдствій и скорбей* и Котораго они отвергли, прося поставить себѣ царя. Какъ же понять то, что народъ, прося себѣ царя согласно съ закономъ, даннымъ отъ имени Іеговы, тѣмъ самымъ отвергаетъ Іегову? Говорятъ, что въ этомъ желаніи обнаруживался недостаткомъ вѣры въ то, что Іегова на будущее время будетъ помогать имъ тѣмъ необычайнымъ образомъ, какъ было до того времени, почему народъ, «объясняя слабость передъ врагами не своими грѣхами, а недостатками своего общественнаго устройства, ищетъ помощи въ царствѣ» [2]). И тѣмъ не менѣе, если эта форма правленія дозволена была закономъ Іеговы, какъ согласная съ верховнымъ Его владычествомъ, то въ желаніи народа несправедливымъ представляется видѣть нѣчто несогласное съ высшею волею. Что народъ «не ожидалъ терпѣливо назна-

---

[1]) Hengst. Ibid. 256. Таже мысль развивается и новѣйшими западными комментаторами. См. Schultz, Deuter. 56. Bibelwerk Lange—Deuter. 16.

[2]) Такъ Генгстенб. въ Beitr. III, 256; Schultz, Deut. 56.

ченнаго Богомъ времени, когда самъ Богъ несомнѣнными знаменіями показалъ бы наступленіе этого времени» [1]), и это оправдываетъ тотъ же законъ, предоставляющій самому народу иниціативу въ этомъ дѣлѣ; законъ говоритъ: *когда ты придешь въ землю... и овладѣешь ею и поселишься на ней и скажешь: поставлю я надъ собою царя... то поставь надъ собою царя, котораго изберетъ Господь...* Рѣшеніе вопроса объ установленіи новой формы правленія явно предоставляется закономъ народу, какъ и поступаютъ старѣйшины, явившіеся уже къ пророку, послѣ состоявшагося рѣшенія народа, съ просьбой избрать имъ царя: это право и по закону принадлежитъ только Іеговѣ.

Но всѣ эти недоумѣнія теряли бы свое значеніе если бы при установленіи царской власти не существовало еще въ Торѣ разсматриваемаго постановленія Второзаконія. Сами собою понятны были бы въ такомъ случаѣ — и безотвѣтность представителей народа предъ обличеніями Самуила (1 Цар. XII, 19), и самыя обличенія. Если не было еще извѣстно божественное соизволеніе относительно царской власти у ѳеократическаго народа, то послѣдній уже присвоеніемъ себѣ права почина въ рѣшеніи этого вопроса дѣйствительно грѣшилъ противъ верховнаго своего Владыки; далѣе—такъ какъ народъ съ самаго своего существованія находился подъ водительствомъ Іеговы, Который Самъ воздвигалъ ему земныхъ вождей и спасителей,—напоминаніе о чомъ составляетъ главный предметъ рѣчей Самуила,—то своимъ предложеніемъ поставить царя народъ дѣйствительно обнаружилъ недовольство существовавшимъ порядкомъ, недостаточность его для доставленія ему полнаго спокойствія и защиты предъ врагами; явившись къ Самуилу съ этимъ предложеніемъ въ виду грозившаго нападенія аммонитскаго царя (1 Цар. XII, 12), народъ тѣмъ показалъ недовѣріе къ возможности своего спасенія при казавшемся ему слабымъ тогдашнемъ своемъ пра-

[1]) Объясненіе Кальвина въ Beitr. Hengst. III, 257.

вителѣ. При этой мысли понятенъ былъ бы и смыслъ неоднократно повторяемыхъ словъ: *вы отвергли Бога, который спасаетъ васъ отъ всѣхъ бѣдствій*... Наконецъ самый библейскій разсказъ о событіяхъ при Самуилѣ заключаетъ въ себѣ, повидимому, нѣкоторое указаніе на время происхожденія этого закона. Когда мы читаемъ: *и изложилъ Самуилъ народу права царства* (מִשְׁפַּט הַמְּלֻכָה) [1]), *и написалъ въ книгу и положилъ предъ Господомъ* (1 Цар. X, 25), то при этомъ, въ виду указанныхъ выше обстоятельствъ, приходитъ на мысль: не этотъ ли mischpat hammeluka, написанный въ книгу, и есть законъ о царской власти, находящійся теперь во Второзаконіи? Мысль сама по себѣ не несообразная: законъ Самуила, какъ данный пророкомъ, записанный въ книгу и положенный, вѣроятно, въ ковчегъ завѣта, могъ быть впослѣдствіи включенъ въ самую Тору. Мысль эта вызывается именно *загадочнымъ молчаніемъ* событій при Самуилѣ о существовавшемъ уже законѣ и *упоминаніемъ* кн. Цар. *о составленіи* Самуиломъ какого то *новаго закона* о царствѣ. Непонятность этого явленія, совершающагося однако обыкновеннымъ путемъ, неизбѣжно вызываетъ усилія къ объясненію его, и высказанное предположеніе, какъ удовлетворяющее нашу мысль въ этомъ отношеніи, получаетъ значеніе вѣроятности, но не болѣе: самъ по себѣ законъ о царской власти, находящійся во Второзаконіи, не требуетъ и не подтверждаетъ даже этого предположенія, такъ какъ не заключаетъ въ своемъ содержаніи сколько нибудь замѣтныхъ указаній на конецъ вре-

[1]) Замѣчаніе, что подъ mischpat hammeluka разумѣются «права царей, какія они имѣли у другихъ народовъ» и на которыя указалъ Самуилъ въ 1 Цар. VIII, 9 и д. (Bibelwerk Lange—Deuter. 16) устраняется тѣмъ, что מִשְׁפָּט имѣетъ довольно широкое значеніе и значитъ не только «право кого либо», но и вообще «законъ», а מְלֻכָה — по своему употребленію (напр. 1 Цар. XIV, 47. XVIII, 18; 3 Цар. 11, 15; XXI, 7 и. др.) весьма сходно съ מַלְכוּת, которое значитъ: царство, царская власть. Поэтому не было бы, думается, отступленіемъ отъ текста, если это выраженіе перевести словами: «законъ о царской власти».

мени Судей; и тонъ рѣчи говорящаго здѣсь *когда ты придешь въ землю овлдѣешь ею и поселишься на ней*, и запрещеніе возвращать народъ въ Египетъ, вопреки всѣмъ указаннымъ выше соображеніямъ критики, скорѣе соотвѣтствуютъ временамъ древнѣйшаго законодателя, когда, подъ вліяніемъ предстоящихъ трудностей завоеванія хананской земли, могъ снова пробудиться въ народѣ порывъ въ Египетъ. И чтобы согласить эти особенности постановленія Втор. съ мыслью о написаніи его Самуиломъ, нужно допустить нѣкоторыя приспособленія къ общему тону Второзаконія въ законѣ Самуила о царствѣ, т. е. прибѣгнуть къ новому предположенію, которое не на чѣмъ уже обосновать, кромѣ голыхъ соображеній. Такимъ образомъ, если предположеніе о происхожденіи закона о царской власти отъ Самуила и объясняетъ сообщаемыя въ кн. Царствъ событія при ея установленіи, то, съ другой стороны, т. е. въ отношеніи къ самому закону, возбуждаетъ новыя недоумѣнія, и для устраненія ихъ — потребность въ новомъ предположеніи. А чтобы возвести это колеблющееся предположеніе на степень положенія, на которое можно бы опереться въ выводахъ о времени написанія Пятокнижія, для этого нѣтъ данныхъ.

Въ словахъ говорящаго во Второзаконіи о пророчествѣ критика не находитъ какихъ либо характеристическихъ частныхъ особенностей, которыя давали бы поводъ къ сближенію ихъ съ воззрѣніями или событіями позднѣйшаго времени; она указываетъ здѣсь, какъ на признакъ позднѣйшаго времени, только на то, что во времена девтерономика сознаніе истинной сущности пророчества было очень развито, и, съ другой стороны, у нѣкоторыхъ личностей было оно уже искажено, между тѣмъ какъ въ предшествующихъ Второзаконію книгахъ на ложныхъ пророковъ нѣтъ указаній [1]).

Ссылка на такую особенность въ словахъ говорящаго во Второзаконіи, какъ на признакъ позднѣйшаго писателя, осно-

[1]) Riehm. Gesetzgeb. M. 60.

вывается, очевидно, на отрицаніи у древняго законодателя не только пророческаго прозрѣнія въ будущее, но и пониманія истинной задачи и значенія пророчества въ ветхозавѣтномъ царствѣ Іеговы; только при такомъ отрицаніи нужны напередъ для законодателя опыты пророческой дѣятельности нѣскольких лицъ для того, чтобы онъ, подобно писателю Второзаконія, могъ съ несомнѣнною увѣренностію говорить объ явленіи пророковъ, могъ внушать народу обязанность повиновенія имъ и вмѣстѣ съ тѣмъ указать отличіе истинныхъ пророковъ отъ ложныхъ. Но при библейскомъ понятіи о пророчествѣ и ѳеократіи, разсматриваемый законъ не только не даетъ повода къ подобнымъ заключеніямъ, но является даже необходимымъ въ древнемъ законодательствѣ, такъ какъ пророчество въ ѳеократическомъ царствѣ не было случайнымъ явленіемъ, которое могло быть и не быть. По слову верховнаго Законодателя, откровеніе божественной воли при Моисеѣ не было совершенно законченнымъ; оно имѣло продолжаться и на будущее время, и подобно Синайскому законодательству не непосредственно, а чрезъ пророка или пророковъ [1]). *И воздвигну имъ пророка*, говоритъ Іегова въ отвѣтъ на желаніе народа, при Синаѣ, имѣть посредника, *изъ среды братьевъ ихъ, такого какъ ты, и вложу слова Мои въ уста его и онъ будетъ говорить имъ все, что́ я повелю ему* (Вт. XVIII, 18). Новыхъ откровеній божественной воли требовала самая ѳеократія: «вступившій въ общеніе съ живымъ Богомъ народъ не могъ быть оставленъ въ безпомощности, которая побуждала бы его обращаться къ языческимъ способамъ прорицанія» [2]). Потому и запрещаются ѳеократическому народу языческія средства вопрошенія божества,

---

[1]) נָבִיא (пророкъ) въ ст. 15 и 18 понимается обыкновенно въ томъ же смыслѣ, какъ и הַנָּבִיא въ 22, т. е. какъ общее названіе, а не единичное имя одного извѣстнаго пророка. «Обѣщанный пророкъ», какъ выражается Генгстенбергъ, «есть идеальное лицо, обнимавшее собою всѣхъ пророковъ, начиная съ Моисея и оканчивая Христомъ». Christ. I, 124.

[2]) Oehler, R.—Encyklopaedie, XII, 212.

что онъ имѣетъ и будетъ имѣть другія дѣйствительныя средства узнавать высшую волю: *народы сіи, которыхъ ты изгоняешь, слушаютъ гадателей и прорицателей, а тебѣ не то далъ Господь, Богъ твой* (Вт. XVIII, 14). *Нѣтъ волшебства въ Іаковѣ и нѣтъ ворожбы въ Израилѣ: въ свое время будетъ сказано Іакову и Израилю, что творитъ Богъ* (Числ. XXIII, 23) [1]). Такимъ образомъ, по воззрѣнію Пятокнижія, самое существованіе ѳеократіи въ будущемъ требовало особыхъ посредниковъ между верховнымъ законодателемъ и народомъ, т. е. пророковъ, которые возвѣщали бы дальнѣйшія выраженія высшей воли, имѣвшія продолжить и закончить откровеніе чрезъ Моисея; а поэтому нужно было указать народу и то, какъ онъ долженъ относиться къ этимъ вѣстникамъ воли Іеговы и кого именно признавать дѣйствительными пророками. Какъ вождь народа, Моисей, въ виду приближающейся своей кончины, указываетъ своего преемника въ І. Навинѣ (Ч. XXVII, 22); какъ посредникъ при законодательствѣ, онъ указываетъ своихъ преемниковъ въ пророкахъ.

Независимо отъ этого внутренняго основанія для отнесенія закона о пророчествѣ къ позднѣйшимъ временамъ, самый этотъ законъ по своему изложенію не заключаетъ въ себѣ какихъ либо признаковъ писателя, жившаго при позднѣйшихъ историческихъ обстоятельствахъ. Такъ, въ первой части (Вт. XVIII, 9—12), гдѣ законодатель запрещаетъ языческіе способы прорицанія, перечисляются или тѣ изъ нихъ, которые названы уже въ кн. Исходъ и Левитъ [2]), или такіе, позднѣйшее происхожденіе которыхъ нѣтъ основаній предполагать [3]),

---

[1]) Въ русскихъ переводахъ вторая половина этого стиха, а въ нѣкоторыхъ (напр. у Мандельштама—בְּיַעֲקֹב переведено: *противъ Іакова*...) и первая, переведена неудачно, напр. у Павскаго, и согласно съ нимъ въ пер. Синодскомъ: *въ свое время скажутъ о Іаковѣ и Израилѣ: что творитъ Богъ?* Между тѣмъ въ Славянской библіи вполнѣ выдержанъ смыслъ текста: *нѣсть бо вражбы во Іаковѣ, ниже волхвованія во Израили: во время наречется Іакову и Израилю, что совершитъ Богъ*.

[2]) Ср. Вт. XVIII, 10 и 11 съ Исх. XXII, 17 и Лев. XIX, 25 и 31.

[3]) Изъ названныхъ во Второзаконіи видовъ волхвованія не встрѣчаются въ

между тѣмъ какъ въ послѣдствіи времени, при царяхъ, явились или новые виды языческой мантики или новыя названія для обозначенія существовавшихъ уже прежде, которыхъ однако не встрѣчается во Второзаконіи [1]), или, напримѣръ, при перечисленіи мерзостей, уничтоженныхъ царемъ Іосіею (4 Цар. XXIII, 24), указываются терафимы и истуканы (גִּלּוּלִים), которые также не называются во Второзаконіи особо въ числѣ запрещаемыхъ закономъ принадлежностей культа, между тѣмъ какъ послѣднее названіе употребляется весьма часто въ рѣчахъ пророковъ [2]). Далѣе, когда о будущемъ пророкѣ говорится, что онъ будетъ таковъ же, какъ Моисей (XVIII, 15. 18), то этимъ самымъ указывается отчасти на древнее время, такъ какъ впослѣдствіи не приравнивали уже болѣе къ Моисею его преемниковъ по пророческому служенію; въ позднѣйшемъ приложеніи къ Второзаконію говорится: *и не возсталъ больше въ Израилѣ пророкъ, подобный Моисею, котораго зналъ Господь лицомъ къ лицу* (Вт. XXXIV, 10). Наконецъ, когда на исполненіе пророчества указывается какъ на признакъ истиннаго пророка, (Вт. XVIII, 22) то и это опять указываетъ не на позднѣйшія времена, такъ какъ послѣ совершившейся при пророкѣ Іонѣ— и конечно не единственный разъ—перемѣны грознаго нака-

---

предшествующихъ отдѣлахъ Пятокнижія: קֹסֵם (прорицатель) и חֹבֵר (заклинатель); но прорицатели съ первымъ названіемъ были уже у филистимлянъ во времена Судей (1 Цар. VI, 2); а о второмъ указанномъ видѣ волхвованія изъ всей Библіи упоминается еще только въ Пс. LVII, 6.

[1]) У Прор. Исаіи (VIII, 19), кромѣ названныхъ въ Пятокнижіи אֹבוֹת (вызывателей мертвыхъ) и знахарей или вѣщихъ (יִדְּעֹנִי) указываются еще מְצַפְצְפִים и מַהְגִּים = шептуны и чревовѣщатели (Синод. пер.) или шепчущіе и вздыхающіе, подобно тѣнямъ.

[2]) О терафимахъ изъ всего Пятокнижія говорится только въ исторіи Іакова; особаго запрещенія ихъ нѣтъ въ законѣ, конечно, потому, что этотъ видъ языческаго суевѣрія во времена древняго законодателя болѣе не употреблялся въ народѣ; но послѣ поселенія въ Палестинѣ онъ опять распространился между евреями (Суд. XVII. 5; 1 Цар. XIX, 13 и др.). גִּלּוּלִים въ Пятокнижіи встрѣчается только въ Лев. XXVI, 30 (въ угрозѣ отступникамъ отъ закона) и во Второз. XXIX, 17 (при описаніи пройденныхъ евреями языческихъ земель).

занія на помилованіе, едва ли позднѣйшій законодатель указалъ бы на этотъ одинъ признакъ, какъ на единственное отличіе истиннаго пророка отъ ложнаго.

Такимъ образомъ нѣкоторыя частныя черты закона о пророчествѣ, которымъ критика въ другихъ случаяхъ придаетъ столь важное значеніе, скорѣе обращаютъ нашу мысль не къ позднѣйшимъ, а древнѣйшимъ временамъ ветхозавѣтной исторіи; и если при всемъ томъ признается невѣроятнымъ происхожденіе этого закона отъ Моисея, то основаніе для этого заключается не въ самомъ законѣ, а въ извѣстномъ воззрѣніи на пророчество, опираясь на которое критика въ данномъ случаѣ удаляется отъ строго научнаго метода изслѣдованія.

Ѳ. Елеонскій.

ПОСЛѢДНЯЯ ПАСХАЛЬНАЯ ВЕЧЕРЯ ІИСУСА ХРИСТА И ДЕНЬ ЕГО СМЕРТИ.

I.

Введеніе.

Вопросъ, въ какой день Іисусъ Христосъ совершилъ послѣднюю пасхальную вечерю и въ какой день Его распяли,— это vetus et nobilis et magnis contendentium studiis agitata quaestio, какъ назвалъ этотъ вопросъ знаменитый богословъ [1]), занималъ въ продолженіе нѣсколькихъ столѣтій величайшихъ богослововъ. Онъ обсуждался отчасти въ особенныхъ сочиненіяхъ, отчасти случайно въ комментаріяхъ къ евангеліямъ и въ другихъ сочиненіяхъ, и оставался нерѣшоннымъ окончательно до настоящаго времени. Не смотря уже на то, что этотъ вопросъ самъ по себѣ долженъ внушать большой интересъ для каждаго христіанина, онъ стоитъ съ другими очень важными вопросами въ самой тѣсной связи, такъ что вовсе неудивительно, что литература этого предмета возросла до того, что она составляетъ цѣлую библіотеку. Поэтому нѣкоторымъ можетъ казаться смѣлостью съ моей стороны одна попытка рѣшить этотъ вопросъ. Но, обсудивъ, какъ тѣсно связанъ новый завѣтъ съ ветхимъ, въ какой мѣрѣ необходимо точное знаніе еврейской духовной жизни въ продолженіе пер-

---

[1]) *Биней* въ началѣ своего трехтомнаго сочиненія: «De morte Jesu Christi», изданнаго въ 1698 г.

выхъ вѣковъ до и послѣ появленія Іисуса Христа; далѣе обсудивъ, какъ чрезвычайно трудно для христіанскихъ учоныхъ пріобрѣсти себѣ эти знанія; наконецъ, что таковые учоные всегда болѣе или менѣе не вѣрно понимаютъ приводимыя ими для рѣшенія этого вопроса мѣста изъ раввинской литературы; обсудивъ всѣ эти обстоятельства, говоримъ мы, не станутъ оспоривать у меня права высказать мое мнѣніе объ этомъ вопросѣ и попытаться рѣшить его.

Сущность этого вопроса состоитъ въ слѣдующемъ: всѣ четыре Евангелія соглашаются въ томъ, что Іисусъ Христосъ праздновалъ пасхальную вечерю и былъ взятъ въ четвергъ вечеромъ, что въ пятницу Его распяли, а вечеромъ положили въ гробъ, въ субботу Онъ лежалъ въ гробу и въ воскресенье воскресъ. Но относительно *числа мѣсяца* встрѣчается, какъ многіе утверждаютъ, неразрѣшимое противорѣчіе въ извѣстіяхъ первыхъ трехъ Евангелій сравнительно съ Евангеліемъ св. Іоанна. По первымъ, Іисусъ Христосъ праздновалъ, какъ всѣ полагаютъ, пасхальную вечерю, по еврейскому обычаю, непремѣнно 14-го нисана, и былъ распятъ и умеръ на слѣдующій день, т. е. 15-го того же мѣсяца, *въ первый день еврейскаго пасхальнаго праздника*; а по Евангелію св. Іоанна, первое случилось 13-го вечеромъ, а послѣднее 14-го, *наканунѣ* перваго дня еврейскаго пасхальнаго праздника. Для устраненія этого противорѣчія употреблялись со стороны христіанскихъ богослововъ, спустя нѣсколько столѣтій, чрезвычайно различные, болѣе или менѣе остроумные способы, но въ общемъ такъ мало успѣшно, что критическая богословская школа считала себя совершенно въ правѣ объявить это противорѣчіе неразрѣшимымъ и пользоваться этимъ обстоятельствомъ какъ орудіемъ противъ подлинности четвертаго Евангелія. Даже богословы довольно консервативнаго направленія, которые стояли за подлинность 4-го Евангелія, какъ напр. В. Бейшлагъ и нѣкоторые другіе, вполнѣ признаютъ существованіе этого противорѣчія вмѣстѣ съ отрицательною критикой и только изслѣдуютъ, которое изъ извѣстій, евангелій ли синоптиковъ,

или евангелія св. Іоанна, вѣрнѣе. Сначала мы приведемъ мѣста изъ Евангелій, въ которыхъ говорится о послѣдней пасхальной вечери и о смерти Іисуса Христа, далѣе мы укажемъ на противорѣчіе въ этихъ извѣстіяхъ. Со всевозможной краткостью мы потомъ укажемъ на попытки, сдѣланныя для устраненія этого противорѣчія, причомъ будетъ доказано, что всѣ эти попытки не выдерживаютъ критики. Наконецъ мы попытаемся доказать, что извѣстія синоптиковъ относительно нашего вопроса вполнѣ соглашаются съ Евангеліемъ св. Іоанна и что всѣ эти извѣстія притомъ вполнѣ соотвѣтствуютъ древнимъ обычаямъ евреевъ относительно пасхи и устройства пасхальнаго праздника.

II.

Извѣстія Евангелій.

Въ Евангеліи св. Матѳея (гл. XXVI, ст. 17—20) говорится:

17. Въ *первый-же день опрѣсночный* (τῇ δὲ πρώτῃ τῶν ἀζύμων) приступили ученики къ Іисусу и сказали Ему: гдѣ велишь намъ приготовить Тебѣ пасху?

18. Онъ сказалъ: пойдите въ городъ къ такому-то и скажите ему: Учитель говоритъ: время Мое близко; у тебя совершу пасху съ учениками Моими.

19. Ученики сдѣлали какъ повелѣлъ имъ Іисусъ; и приготовили пасху.

20. Когда-же насталъ вечеръ, Онъ возлегъ съ двѣнадцатью учениками.

Тамъ-же: стихи 26—30:

26. И когда они ѣли, Іисусъ взялъ хлѣбъ и, благословивъ, преломилъ, и, раздавая ученикамъ, сказалъ: пріимите, ядите; сіе есть тѣло Мое.

27. И взявъ чашу, и благодаривъ, подалъ имъ, и сказалъ: пейте изъ нея всѣ.

28. Ибо сіе есть кровь Моя новаго завѣта за многихъ изливаемая, во оставленіе грѣховъ.

29. Сказываю же вамъ, что отнынѣ не буду пить отъ плода

сего винограднаго до того дня, когда буду пить съ вами новое *вино* въ царствѣ Отца Моего.

30. И, воспѣвъ, пошли на гору Елеонскую.

Далѣе въ ст. 57—68 повѣствуется, какъ Iисусъ былъ приведенъ къ первосвященнику Каiафѣ и книжникамъ, гдѣ онъ судился. Въ слѣдующей главѣ, какъ извѣстно, говорится, какъ Iисусъ на слѣдующiй день, πρωΐας δὲ γενομένης, «когда наступало утро» (XXVII, 1), былъ приведенъ къ Понтiю Пилату и какъ Онъ въ тотъ же день былъ распятъ и скончался на крестѣ.

Далѣе стихъ 32-й гласитъ:

«Выходя, они встрѣтили одного киринеянина, по имени Симона; сего заставили нести крестъ Его», и потомъ (ст. 57—62):

57. Когда же насталъ вечеръ пришолъ богатый человѣкъ изъ Аримаѳеи, именемъ Iосифъ, который также учился у Iисуса.

58. Онъ, пришедши къ Пилату, просилъ тѣла Iисусова. Тогда Пилатъ приказалъ отдать тѣло.

59. И, взявъ тѣло, Iосифъ обвилъ его чистою плащаницею.

60. И положилъ его въ новомъ своемъ гробѣ, который высѣкъ онъ въ скалѣ; и, приваливъ большой камень къ двери гроба, удалился.

61. Была же тамъ Марiя Магдалина и другая Марiя, которыя сидѣли противъ гроба.

62. На другой день, который слѣдуетъ за пятницею, собрались первосвященники и фарисеи къ Пилату, и т. д.

Замѣтимъ тутъ же, что «пятница» называется въ подлинникѣ παρασκευή, т. е. день приготовленiя, каковое выраженiе вполнѣ соотвѣтствуетъ талмудическому обозначенiю пятницы: יומא דערובתא [1]); ибо пятница называлась такъ потому, что въ этотъ день приготовлялась пища къ субботѣ, такъ какъ въ субботу запрещалось варить.

Далѣе (гл. XXVIII) ст. 1-й гласитъ:

По прошествiи же субботы на разсвѣтѣ перваго дня

---

[1]) Въ различныхъ сирiйскихъ переводахъ Евангелiй слово: παρασκευή переводится всегда словомъ ערובתא.

недѣли, пришла Марія Магдалина и другая Марія, посмотрѣть гробъ»; послѣ чего разсказывается о воскресеніи Іисуса.

Въ сущности то же самое повѣствуется во 2-мъ и 3-мъ Евангеліяхъ, гдѣ находятся только нѣкоторые варіанты и прибавленія, которыя хотя нисколько не противорѣчатъ евангелію Матѳея, но все же важны для нашего вопроса.

Въ Евангеліи Марка (глава XIV, ст. 12—18) говорится:

12. Въ первый день опрѣсноковъ, когда закалали пасхальнаго *агнца*, говорятъ Ему ученики Его: гдѣ хочешь ѣсть пасху? Мы пойдемъ и приготовимъ.

13. И посылаетъ двухъ изъ учениковъ своихъ, и говоритъ имъ: пойдите въ городъ: и встрѣтится вамъ человѣкъ, несущій кувшинъ воды; послѣдуйте за нимъ.

14. И куда онъ войдетъ, скажите хозяину дома того: Учитель говоритъ: гдѣ комната, въ которой бы мнѣ ѣсть пасху съ учениками Моими?

15. И онъ покажетъ вамъ горницу большую, устланную, готовую: тамъ приготовьте намъ.

16. И пошли ученики Его, и пришли, какъ сказалъ имъ: и приготовили пасху.

17. Когда настаъ вечеръ, Онъ приходитъ съ двѣнадцатью.

18. И когда они возлежали и ѣли, Іисусъ сказалъ: истинно говорю вамъ, одинъ изъ васъ, ядущій со Мною, предастъ Меня.

Далѣе (ст. 22—26):

22. И когда они ѣли; Іисусъ, взявъ хлѣбъ, благословилъ, преломилъ, далъ имъ, и сказалъ: пріимите, ядите; сіе есть тѣло Мое.

23. И взявъ чашу, благодаривъ, подалъ имъ: и пили изъ нея всѣ.

24. И сказалъ имъ: сіе есть кровь Моя новаго завѣта, за многихъ изливаемая.

25. Истинно говорю вамъ: я уже не буду пить отъ плода виноградаго до того дня, когда буду пить новое вино въ царствіи Божіемъ.

26. И, воспѣвъ, пошли на гору Елеонскую.

Въ 53—65 стихахъ повѣствуется, какъ Іисусъ судился, а въ XV главѣ, какъ Онъ εὐθέως ἐπὶ τὸ πρωΐ, «немедленно по-

утру» (XV, 1) былъ приведенъ къ Пилату и распятъ. Притомъ 21-й стихъ гласитъ:

И заставили проходящаго нѣкоего киринеянина Симона, отца Александрова и Руфова, идущаго съ поля, нести крестъ Его».

И потомъ (ст. 42—46):

42. И какъ уже настал вечеръ (поелику была пятница, т. е., *день* предъ субботою).

43. Пришолъ Іосифъ изъ Аримаѳеи, знаменитый членъ совѣта, который и самъ ожидалъ царствія Божія, осмѣлился войти къ Пилату, и просилъ тѣла Іисусова.

44. Пилатъ удивился, что Онъ уже умеръ и, призвавъ сотника спросилъ его: давно-ли умеръ?

45. И, узнавъ отъ сотника, отдалъ тѣло Іосифу.

46. Онъ, купивъ плащаницу и снявъ Его, обвилъ плащаницею и положилъ Его во гробѣ, который былъ высѣченъ въ скалѣ, и привалилъ камень къ двери гроба.

И здѣсь пятница называется *παρασκευή* съ прибавленіемъ: *ὅ ἐστι προσάββατον*, т. е. «день предъ субботою». XVI гл. (ст. 1-й) гласитъ:

По прошествіи субботы, Марія Магдалина и Марія Іаковлева и Соломія купили ароматы, чтобы идти помазать Его.

Евангеліе св. Луки (гл. XXII, ст. 7—20) гласитъ:

7. Насталъ же день опрѣсноковъ, въ который надлежало закалать пасхальнаго *агнца*.

8. И послалъ *Іисусъ* Петра и Іоанна, сказавъ: пойдите приготовьте намъ ѣсть пасху.

9. Они же сказали Ему: гдѣ велишь намъ приготовить?

10. Онъ сказалъ имъ: вотъ, при входѣ вашемъ въ городъ, встрѣтится съ вами человѣкъ, несущій кувшинъ воды; послѣдуйте за нимъ въ домъ, въ который войдетъ онъ;

11. И скажите хозяину дома: Учитель говоритъ тебѣ: гдѣ комната, въ которой бы Мнѣ ѣсть пасху съ учениками Моими?

12. И онъ покажетъ вамъ горницу большую, устланную; тамъ приготовьте.

13. Они пошли, и нашли, какъ сказалъ имъ, и приготовили пасху.

14. И когда настал часъ, Онъ возлегъ и двѣнадцать апостоловъ съ Нимъ.

15. И сказалъ имъ: очень желалъ Я ѣсть съ вами сію пасху, прежде моего страданія.

16. Ибо сказываю вамъ, что уже не буду ѣсть ее, пока она не совершится въ царствіи Божіемъ.

17. И взявъ чашу, и благодаривъ, сказалъ; примите ее и раздѣлите между собою.

18. Ибо сказываю вамъ, что не буду пить отъ плода виноградного, пока не пріидетъ царствіе Божіе.

19. И взявъ хлѣбъ, и благодаривъ, преломилъ, и подалъ имъ, говоря: сіе есть тѣло Мое, которое за васъ предается; сіе творите въ Мое воспоминаніе;

20. Также и чашу послѣ вечери, говоря: сія чаша *есть* новый завѣтъ въ Моей крови, которая за васъ проливается.

Тамъ же въ 66—71 стихахъ разсказывается, какъ судился Іисусъ Христосъ ὡς ἐγένετο ἡμέρα, «*какъ насталъ день*» (XXII, 66). Глава XXIII разсказываетъ, какъ Онъ былъ приведенъ къ Пилату и потомъ распятъ. Стихъ 26-й гласитъ тамъ:

И когда повели Его; то, захвативъ нѣкоего Симона Киринеянина, шедшаго съ поля, возложили на него крестъ, чтобы несъ за Іисусомъ, и далѣе (XXIII, 50—XXIV, 1):

50. Тогда нѣкто, именемъ Іосифъ, членъ совѣта, человѣкъ добрый и правдивый,

51. (Не участвовавшій въ совѣтѣ и въ дѣлѣ ихъ) изъ Аримаѳеи города іудейскаго, ожидавшій также царствія Божія,

52. Пришолъ къ Пилату и просилъ тѣла Іисусова.

53. И снявъ его, обвилъ плащаницею, и положилъ его въ гробѣ, высѣченномъ въ *скалѣ*, гдѣ еще никто не былъ положенъ.

54. День тотъ былъ пятница и наступала суббота.

55. Послѣдовали также и женщины, пришедшія съ Іисусомъ изъ Галилеи, и смотрѣли гробъ и какъ полагалось тѣло Его.

56. Возвратившись-же приготовили благовонія и масти; и въ субботу остались въ покоѣ по заповѣди.

XXIV. 1. Въ первый же день недѣли, очень рано, неся приготовленные ароматы, пришли онѣ ко гробу, и вмѣстѣ съ ними нѣкоторыя другія; и т. д.

Изъ этихъ трехъ въ общемъ согласныхъ, очевидно исходящихъ изъ одного источника, извѣстій вытекаетъ слѣдующее:

1) Іисусъ Христосъ ѣлъ *пасху* по обычаю евреевъ *въ четвергъ* вечеромъ; ибо это свидѣтельствуется здѣсь прямо и всѣ посторонніе обстоятельства при этой вечерѣ согласуются съ обычаями, отчасти еще до нынѣ существующими у евреевъ; такъ напр. чаша съ благодарственной молитвой, подушки, на которыхъ *возлежали* за столомъ, преломленіе хлѣба, хвалебная пѣснь послѣ кушанья, и т. д. Такъ какъ пасхальный агнецъ евреевъ закалался 14-го числа мѣсяца *нисана* и вечеромъ того же дня съѣдался, слѣдовательно тотъ четвергъ соотвѣтствовалъ, какъ почти всюду утверждается, 14-му *нисана*, слѣдующій день—распятія была слѣдовательно *пятница* 15-го нисана, т. е. въ первый день пасхи евреевъ. Поразительное показаніе синоптиковъ, что Іисусъ Христосъ заказалъ пасхальнаго агнца *въ первый день опрѣсночный*, что̀ рѣзко противорѣчитъ тому обстоятельству, что евреи *никогда* не закалывали и не ѣли пасхальнаго агнца въ первый день пасхи, а всегда наканунѣ этого дня, толкователи священнаго Писанія объясняютъ тѣмъ, что подъ этимъ понимали именно 14-е, т. е. тотъ день, въ который закалывали пасхальнаго агнца. Но мы дальше докажемъ, что это объясненіе совершенно ложно и положительно невозможно.

Перейдемъ теперь къ извѣстіямъ Евангелія св. Іоанна. Тамъ сначала говорится (ст. XIII, гл. 1—4):

1. Предъ праздникомъ пасхи (πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα) Іисусъ, зная, что пришолъ часъ Его перейти отъ міра сего къ Отцу, возлюбилъ своихъ сущихъ въ мірѣ, до конца возлюбилъ ихъ.

2. И во время вечери, когда діаволъ уже вложилъ въ сердцѣ Іудѣ Симонову Искаріоту предать Его,

3. Іисусъ зная, что Отецъ отдалъ все въ руки Его, и что Онъ отъ Бога изшелъ и къ Богу отходитъ,

4. Вталъ съ вечери, снялъ *съ Себя верхнюю* одежду и взявъ полотенце препоясался [1].

[1]) Здѣсь мы придерживаемся перевода Святѣйшаго Синода, при чомъ мы только выпустили прибавленныя въ первомъ стихѣ слова. Однакожъ мы должны

Далѣе (гл. XIII, ст. 21—29):

21. Сказавъ сіе, Іисусъ возмутился духомъ, и засвидѣтельствовалъ, и сказалъ; истинно, истинно говорю вамъ, что одинъ изъ васъ предастъ Меня.

22. Тогда ученики озирались другъ на друга, недоумѣвая, о комъ Онъ говоритъ.

23. Одинъ же изъ учениковъ Его, котораго любилъ Іисусъ, возлежалъ у груди Іисуса.

24. Ему Симонъ Петръ сдѣлалъ знакъ, чтобы спросилъ, кто это, о которомъ говоритъ?

25. Онъ, припадши къ груди Іисуса, сказалъ Ему: Господи! кто это?

26. Іисусъ отвѣчалъ: тотъ, кому Я, обмакнувъ кусокъ хлѣба, подамъ. И обмакнувъ кусокъ, подалъ Іудѣ Симонову Искаріоту.

27. И послѣ сего куска вошолъ въ него сатана. Тогда Іисусъ сказалъ ему: что дѣлаешь, дѣлай скорѣе.

28. Но никто изъ возлежащихъ не понялъ, къ чему Онъ это сказалъ ему.

29. А какъ у Іуды былъ ящикъ, то нѣкоторые думали, что Іисусъ говоритъ ему: купи, что намъ нужно къ празднику, или, чтобы далъ что-нибудь нищимъ.

Глава XVIII разсказываетъ о взятіи Іисуса и о Его осужденіи, потомъ 28-й стихъ гласитъ:

Отъ Каіафы повели Іисуса въ преторію: Было утро; и они не вошли въ преторію, чтобы не оскверниться, но чтобы *можно* было ѣсть пасху.

Глава XIX (ст. 13—14) гласитъ:

13. Пилатъ, услышавъ это слово, вывелъ вонъ Іисуса и сѣлъ на

замѣтить, что древніе, между прочимъ и три сирійскіе перевода, разнятся другъ отъ друга въ пониманіи этихъ четырехъ стиховъ и въ связи ихъ между собою. Вопросъ состоитъ именно въ томъ, какой глаголъ составляетъ послѣдующее предложеніе къ первымъ словамъ перваго стиха: πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα. Одни ставятъ εἰδώς, другіе ἠγάπησεν въ концѣ перваго стиха, послѣ чего послѣдній составляетъ самостоятельное предложеніе. Иные же принимаютъ за послѣдующее предложеніе ἐγείρεται въ началѣ 4-го стиха. Филологически оба послѣднія пониманія возможны; но очень многіе экзегеты держатся послѣдняго толкованія на основаніяхъ связи рѣчи. Смыслъ, стало быть, будетъ слѣдующій: предъ праздникомъ пасхи .... (Іисусъ) всталъ съ вечери и т. д. Ниже въ текстѣ мы еще возвратимся къ этому.

судилищѣ, на мѣстѣ, называемомъ Лиѳостротонъ, а по еврейски Гаввада.

14. Тогда была пятница передъ пасхою, и часъ шестый. И сказалъ *Пилатъ* іудеямъ: се царь вашъ!

Потомъ разсказывается о распятіи и о смерти Іисуса и 31-й стихъ гласитъ:

Но какъ *тогда* была пятница; то Іудеи, дабы не оставить тѣлъ на крестѣ въ субботу, (ибо то суббота была день великій) просили Пилата, чтобы перебить у нихъ голени, и снять ихъ.

Наконецъ говорится (XIX, 38—XX, 1):

38. По семъ Іосифъ изъ Аримаѳеи (ученикъ Іисуса, но тайный, изъ страха отъ іудеевъ) просилъ Пилата, чтобы снять тѣло Іисуса; и Пилатъ позволилъ. Онъ пошолъ, и снялъ тѣло Іисуса.

39. Пришолъ также и Никодимъ, приходившій прежде къ Іисусу ночью), и принесъ составъ изъ смирны и алоя, литръ около ста.

40. И такъ они взяли тѣло Іисуса и обвили его пеленами съ благовоніями, какъ обыкновенно погребаютъ іудеи.

41. На томъ мѣстѣ, гдѣ Онъ распятъ, былъ садъ и въ саду гробъ новый, въ которомъ еще никто не былъ положенъ.

42. Тамъ положили Іисуса ради пятницы іудейской, потому что гробъ былъ близко.

XX. 1. Въ первый же *день* недѣли Марія Магдалина приходитъ ко гробу рано, когда было еще темно, и видитъ, что камень отваленъ отъ гроба.

III.

Противорѣчіе въ этихъ извѣстіяхъ.

Въ этомъ послѣднемъ извѣстіи хотя не говорится прямо о *пасхальной* вечери, но о вечерѣ—δεῖπνον, однако такъ какъ здѣсь очевидно повѣствуется о тѣхъ же происшествіяхъ, о которыхъ говорятъ синоптики, то нѣтъ никакого основательнаго повода утверждать, что подъ словомъ δεῖπνον въ Евангеліи Іоанна подразумѣвается что-то другое, а не пасхальная вечеря.

Слѣдовательно здѣсь (XIII, 1), совершенно противоположно извѣстіямъ синоптиковъ, нарочно сказано, что эта вечеря была предъ пасхальнымъ праздникомъ. Нельзя подразумѣвать здѣсь вечеръ 14-го, ибо съ этого вечера начинался праздникъ; это и подтверждаетъ 29-й стихъ, ибо этотъ вечеръ былъ уже праздникъ и апостолы никакъ не могли думать, чтобы Іисусъ Христосъ словами: «что дѣлаешь, дѣлай скорѣе», хотѣлъ сказать, чтобы Іуда *купилъ* то, что̀ имъ нужно было для праздника; такъ какъ вечеромъ 14-го, какъ было замѣчено выше, уже начинался праздникъ, въ который, по законамъ евреевъ, нельзя было ни покупать, ни продавать. До сихъ поръ запрещается у евреевъ въ субботу и въ праздничные дни всякая торговля. А этотъ законъ не есть поздняго происхожденія, но уже во время *Нееміи* очень строго слѣдили за ненарушеніемъ этого запрещенія [1]).

Изъ гл. XVIII (ст. 28) мы также видимъ, что тѣ, которые привели Іисуса отъ Каіафы къ Пилату, въ день распятія еще не ѣли пасхальнаго агнца; слѣдов. распятіе происходило уже 14-го. Это собственно и противорѣчитъ извѣстію въ томъ же Евангеліи (XIII, 1 и сл.), по которому Іисусъ ѣлъ пасхальнаго агнца уже вечеромъ передъ этимъ. Въ 14-мъ стихѣ (XIX гл.) ясно сказано, что распятіе происходило *«въ приготовительный день къ пасхѣ»*, *ἦν δὲ παρασκευὴ τοῦ πάσχα*, слѣдовательно въ пятницу 14-го нисана.

Также хотятъ вывести изъ гл. XIX (ст. 31), что суббота *послѣ* распятія былъ первый день пасхальнаго праздника у евреевъ, слѣд. 15-е; такимъ образомъ распятіе происходило 14-го. Противорѣчіе по предлежащему тексту синоптиковъ и по прежнему пониманію ихъ такъ очевидно, что критическая школа совершенно справедливо обозвала его неразрѣшимымъ, и считала потеряннымъ трудомъ усиліе рѣшить этотъ вопросъ.

---

[1]) См. Неем. X, 32 и XIII, 16—20.

IV.

Опыты, сдѣланные для рѣшенія этого противорѣчія.

Разные опыты, употреблявшіеся для рѣшенія этого противорѣчія, старались перетолковать или извѣстія синоптиковъ въ смыслѣ Евангелія Іоанна, или же—наоборотъ. Опыты перваго направленія можно раздѣлить на слѣдующія категоріи:

1) Іисусъ Христосъ вовсе не ѣлъ еврейскаго пасхальнаго агнца, но это была особенная вечеря для установленія таинства причащенія, а это происходило, какъ вытекаетъ изъ Евангелія Іоанна, 13-го вечеромъ. Въ этомъ смыслѣ перетолковываются столь понятныя слова синоптиковъ, изъ которыхъ ясно вытекаетъ (ср. особенно Ев. Лук. XXII, 15), что Іисусъ справлялъ пасхальную вечерю евреевъ. Синоптики сверхъ того не могли принять 13-го за первый день праздника опрѣсноковъ, ибо, какъ мы ниже увидимъ, это имя даже не можетъ употребляться для 14-го, не говоря уже о 13-мъ, который былъ простой будень.

2) Іисусъ хотя ѣлъ пасхальнаго агнца евреевъ, но не вмѣстѣ съ ними, а днемъ раньше, т. е. вечеромъ 13-го, и когда синоптики говорятъ о первомъ днѣ праздника опрѣсноковъ, то они подъ этимъ подразумѣваютъ именно, какъ утверждаютъ эти экзегеты, вечеръ 13-го, такъ какъ по еврейскому исчисленію времени день начинается съ вечера, и слѣд. вечеръ 13-го причисляется уже къ 14-му. Причины, почему Іисусъ не ѣлъ пасхальнаго агнца вмѣстѣ съ другими евреями, у разныхъ толкователей приводятся различныя именно:

а) Іисусъ зналъ, что Онъ на слѣдующій день не будетъ въ состояніи ѣсть пасхальнаго агнца и поэтому Онъ совершилъ вечерю днемъ раньше. Противъ правильности этого предположенія, какъ и противъ сейчасъ же подъ буквами б, в, г, приводимыхъ гипотезъ, надо замѣтить, что пасхальный агнецъ былъ жертва, которую, какъ и многія другія, хотя могли ѣсть дома,

но которая могла быть заколота *только* въ храмѣ, и именно въ *извѣстное время* и *въ извѣстный часъ* и притомъ *священниками*. Поэтому не мыслимо, чтобы священники допустили къ жертвеннику жертву не во время принесенную, какъ невозможно, чтобы нашъ священникъ въ угожденіе кому-либо отслужилъ пасхальную литургію наканунѣ Рождества.

б). Опираясь на извѣстіе—основательное само по себѣ, что евреи, жившіе внѣ Палестины, къ которымъ возвѣщенное въ Іерусалимѣ время новолунія не могло дойти быстро, праздновали иные праздники дважды, нѣкоторые учоные утверждаютъ, что іудеи въ Іудеѣ и галилеяне праздновали день пасхи въ *различные* дни и что Іисусъ сообразался съ послѣдними. Но это мнѣніе совершенно невозможно; ибо въ *самой Палестинѣ* всѣ праздники праздновались всегда въ одно время и только внѣ Палестины нѣкоторые праздники дважды праздновались, ибо тамъ именно невсегда знали, 15-е число мѣсяца сегодня или завтра [1]), и поэтому праздновали оное сегодня и завтра; но день, который праздновался въ Іерусалимѣ 15-мъ, праздновался въ Палестинѣ повсюду одновременно.

в). Иные утверждаютъ, безъ всякаго впрочемъ основанія и безъ историческихъ указаній, что между фарисеями и саддукеями было различное календарное исчисленіе, которое расходилось однимъ днемъ, и Іисусъ ѣлъ пасхальнаго агнца вмѣстѣ съ послѣдними. Но не смотря уже на то, что это мнѣніе не имѣетъ никакого историческаго основанія, пасхальный агнецъ могъ быть приносимымъ *единственно только въ тотъ день*, который

---

[1]) Въ прежнее время новый мѣсяцъ объявлялся не по опредѣленному календарному исчисленію, а по появленію новой луны, что еще до сихъ поръ продолжается у Караимовъ. Объявленіе новолунія совершалось въ Іерусалимѣ, а послѣ также въ другихъ мѣстахъ Палестины, но только съ сѣдалища синедріона или патріархіи. Евреи, жившіе внѣ Палестины, къ которымъ извѣстіе о совершившемся объявленіи новолунія не могло дойти довольно быстро, сомнѣваясь въ днѣ, когда слѣдовало справлять извѣстные праздники, справляли поэтому нѣкоторые праздники *два* дня подъ рядъ, вмѣсто предписаннаго одного дня. Этотъ обычай сохранился у евреевъ до нынѣшняго дня.

былъ объявленъ законнымъ синедріономъ и священниками, но онъ никакъ не могъ быть приносимъ въ два различныхъ дня.

г) Другіе учоные утверждаютъ, что для того, чтобы не слѣдовали одинъ за другимъ два праздника, т. е. первый день пасхи и немедленно же за нимъ слѣдующая суббота, синедріонъ установилъ было тогда, когда распяли Іисуса Христа, перенести первый день пасхи съ пятницы 15-го на слѣдующую субботу и поэтому пасхальный агнецъ былъ принесенъ 15-го вмѣсто 14-го; Іисусъ же ѣлъ, строго по Моисееву закону, пасхальнаго агнца уже 14-го. Противъ этого надо замѣтить, что евреи никогда не избѣгали и не избѣгаютъ до нынѣ празднованія пятницы и субботы подъ-рядъ, празднуются даже четвергъ, пятница и суббота подъ-рядъ; даже больше: такъ какъ въ праздникъ можно готовить пищу только для того же дня, но никакъ не для слѣдующаго, раввины въ очень раннія времена установили правило,—они называютъ его «Erub Tabechilin»,—какимъ образомъ можно было бы приготовлять пищу въ пятницу, если это праздникъ, на слѣдующую субботу, въ которую запрещается варить [1]. Изъ этого стало быть видно, что вовсе не избѣгали праздновать въ пятницу праздникъ. Перенесенія праздниковъ дѣйствительно случались иногда, только не по такой причинѣ, какая упомянута здѣсь, и если въ тотъ годъ было перенесеніе, что и мы предполагаемъ, то необходимо сперва доказать, какъ и почему было оно.

Другое направленіе объяснить это противорѣчіе,—направленіе, которое уже въ раннее время имѣло защитниковъ и въ новѣйшее время имѣетъ наибольшее число приверженцевъ,—старается посредствомъ всевозможныхъ натянутыхъ объясненій истолковать столь ясныя слова Евангелія Іоанна въ пользу извѣстій синоптиковъ. Такъ полагаютъ иные, что слова Іоанна (XIII, 1): «предъ праздникомъ пасхи» и т. д., относятся *только* къ вечери, о которой идетъ рѣчь въ слѣдующемъ стихѣ,

---

[1]) ***Мишна***, тракт. Беца, II, 1., ***Талмудъ*** въ томъ-же тракт. лист. 15, b и слѣд., и ***Маймонидъ***, Гилькотъ Іомъ-Тобъ, XV, 1 и слѣд.

но что Іисусъ настоящаго пасхальнаго агнца хотѣлъ ѣсть позже,—что эта вечеря, о которой говоритъ Іоаннъ, была гораздо раньше и слѣдовательно предъ праздникомъ. Что это толкованіе не соотвѣтствуетъ естественному смыслу словъ и что извѣстіе этого Евангѣлія, по этому толкованію, еще больше противорѣчитъ извѣстіямъ синоптиковъ—ясно всѣмъ и каждому.

Другой учоный полагаетъ, что пасхальный праздникъ начался только 15-го *утромъ* и потому тó, что происходило 14-го вечеромъ, происходило предъ праздникомъ; но это положительно невѣрно, ибо евреи, какъ было сказано, всегда относили вечеръ къ слѣдующему дню и вообще—начало всѣхъ праздниковъ считалось всегда съ вечера. *Съ вечера до вечера празднуйте ваши субботы* (т. е. праздники), говоритъ Моисей (Лев. XXIII, 22; ср. Второз. XVI, 6).

Другіе учоные полагаютъ, что выраженіе ἑορτή «*праздникъ*» (въ словахъ: *предъ праздникомъ пасхи*) относится къ пасхальному празднику, и они думаютъ, что Іисусъ всталъ съ вечери и умылъ ноги своимъ послѣдователямъ еще до начала пасхальнаго вечера. Это мнѣніе во первыхъ не соотвѣтствуетъ буквальному тексту, изъ котораго вытекаетъ, что Іисусъ поднялся не предъ вечерей а *во время* ея—ἐγείρεται ἐκ τοῦ δείπνου. А во вторыхъ нужно еще замѣтить противъ этого мнѣнія, что начало праздника совпадаетъ съ наступленіемъ ночи, а не съ случайнымъ временемъ, когда кто ѣлъ пасхальнаго агнца; ибо это могло быть совершено по крайней мѣрѣ до полуночи.

По мнѣнію другихъ, послѣдующее предложеніе къ словамъ: «предъ праздникомъ пасхи» образуютъ не начальныя слова 4-го стиха: «всталъ съ вечери», а послѣднія слова 1-го стиха: «до конца возлюбилъ ихъ». Такое пониманіе, какъ уже выше замѣчено, хотя въ филологическомъ отношеніи и возможно, но мы полагаемъ, что оно по связи рѣчи неосновательно. Такое опредѣленіе времени для любви Іисуса къ своимъ ученикамъ было бы странно; ибо при опредѣленіи времени ожидается, какъ уже раньше другими вѣрно было замѣчено,

происшествіе, а не душевное состояніе, т. е. здѣсь любовь Іисуса къ своимъ ученикамъ [1]).

Также неудачны и принужденны, какъ эти объясненія, и толкованія прочихъ вышеупомянутыхъ стиховъ Евангелія Іоанна.

Еванг. Іоан. XIII, 27 и слѣд. стихи (гдѣ Іисусъ говоритъ Іудѣ: «что́ дѣлаешь, дѣлай скорѣе», и апостолы полагали, что Спаситель этимъ хотѣлъ сказать, чтобы онъ, Іуда, *купилъ, что́ имъ нужно къ празднику*) толковались просто въ пользу 14-го; ибо 13-го, говорятъ эти толкователи, не къ спѣху были бы покупки. Но они забываютъ, что Іисусъ въ сущности вовсе не требовалъ, чтобы Іуда сдѣлалъ тотчасъ покупки къ празднику, и что это было только *предположеніе* со стороны апостоловъ, которые настоящаго смысла словъ Іисуса не поняли и не могли понять. Далѣе эти толкователи забываютъ, что ночью съ 14-го на 15-е, когда уже начался праздникъ, запрещались всякія покупки.

Евангеліе Іоанна XVIII, 28, гдѣ разсказывается, что тѣ, которые привели Іисуса отъ Каіафы въ преторію, не хотѣли войти въ послѣднюю, «*чтобы не оскверниться, но чтобы можно было ѣсть Пасху*» (изъ чего ясно видно, что этотъ день былъ 14-е, а не 15-е, первый день пасхи), толкуютъ такъ, что подъ именемъ *пасха* не надо разумѣть пасхальнаго агнца, а *хагигу*, т. е. праздничную жертву. Но нѣкоторые послѣдователи этой системы до очевидности доказали, что подъ выраженіемъ *пасха* невозможно разумѣть *хагигу* [2]). Поэтому напали на другое, гораздо болѣе странное толкованіе. Когда привели Іисуса въ преторію, говорятъ эти толкователи, ночь еще не совсѣмъ прошла, и, такъ какъ можно ѣсть пасху въ

---

[1]) Составители нашего Синодальнаго перевода хорошо понимали это́ выраженіе противъ принятаго ими толкованія; поэтому они прибавляютъ слова «явилъ дѣломъ, что», чтобы найти *реальное* дѣйствіе для предыдущаго опредѣленія времени.

[2]) См. D-r Laur. Max Roth, Die Zeit des letzten Abendmahls; Freib. in Breisg., 1874, p. 48—53, гдѣ основательно опровергнуто это мнѣніе.

продолженіе всей ночи (что вовсе еще не такъ ясно доказано) [1]), то спутники Іисуса еще не ѣли Пасхи. Выраженіе ἦν δὲ πρωΐ *«было утро»*, вмѣсто чего находится въ соотвѣтствующемъ мѣстѣ Луки (XXII, 66) *καὶ ὡς ἐγένετο ἡμέρα*, и какъ *насталъ день*, толкуется вопреки естественному смыслу, связи и очень ясному, только-что упомянутому параллельному мѣсту такъ, что подъ этимъ разумѣются послѣдніе часы ночи.

Мѣсто Ев. Іоанна (XIX, 14) гдѣ говорится, что былъ шестой часъ *παρασκευὴ τοῦ πάσχα*, буквально: *«приготовительный день къ пасхѣ»*, когда Пилатъ возсѣлъ на судилище, толкуется такъ, что этимъ подразумѣвается только *пятница* пасхи, а не пятница предъ пасхою. Въ этомъ смыслѣ они объясняютъ слово *παρασκευὴ* просто какъ одннозначущее съ пятницей, а не въ смыслѣ кануна праздника. Однако по пониманію этихъ толкователей должно было гласить (въ гл. XIX, 14) *παρασκευὴ ἐν τῷ πάσχα*. Потомъ мы дальше увидимъ, что пятница дѣйствительно называлась *παρασκευὴ*, но только потому,—что въ этотъ день приготовлялась пища къ субботѣ, въ которую запрещено было варить; но пятницу, въ которую былъ большой праздникъ,—въ которую, какъ выше замѣчено, запрещено было варить пищу на слѣдующую субботу,—никакъ не могли назвать такъ. Слѣдующее объясненіе этого стиха можно считать истинно попыткой отчаянія. Нѣкоторые именно хотятъ разставить въ этомъ предложеніи слѣдующимъ образомъ знаки препинанія: ἦν δὲ *παρασκευὴ· τοῦ πάσχα ὥρα ἦν ὡσεὶ ἕκτη*. Смыслъ слѣдовательно былъ бы слѣдующій: «была пятница; былъ шестой часъ пасхи» (т. е. дня пасхи). Подъ чѣмъ подразумѣваютъ, какъ полагаютъ эти толкователи, шестой часъ утра, считая

---

[1]) По раввинскому предписанію, пасхальнаго агнца можно ѣсть лишь до полуночи. Но существуетъ также мнѣніе, по которому его можно ѣсть въ продолженіе всей ночи; см. Мишна, тракт. *Песахимъ*, X, 7; тракт. Зебахимъ V, 6 и срав. талмудъ, тѣ-же трактаты, листъ 120, b въ Песахимъ и листъ 57, b въ Зебахимъ. Далѣе тракт. Беракотъ листъ 9, а; срав. также іерусал. талмудъ, тракт. Беракотъ I, 1. Первое мнѣніе во время составленія Мишны (около конца II-го вѣка) считалось единственно законнымъ.

день пасхи съ полуночи. Не смотря уже на то, что всѣ древніе—и вѣроятно всѣ новые переводчики соединяютъ τοῦ πάσχα съ предшествующимъ словомъ и что естественная связь говоритъ въ пользу этого соединенія; вѣдь было бы совершенно безсмысленно считать пасху съ *полуночи*, ибо евреи никогда не раздѣляли день такимъ образомъ.

Противъ этого пониманія мѣста Евангелія св. Іоанна, будто Іисусъ справлялъ пасху 14-го вечеромъ, т. е. по еврейскому исчисленію 15-го, говорятъ также историческія данныя; мы разумѣемъ споры изъ-за пасхи во II-мъ вѣкѣ по Р. X. *Евсевій* разсказываетъ [1]), что малоазійскіе христіане II-го вѣка праздновали πάσχα σωτήριον по древнему обычаю 14-го числа мѣсяца — почему ихъ и звали Quartodecimani, — въ каковой день и евреи закалали агнца. *Поликратъ*, епископъ *ефесскій*, одинъ изъ главныхъ представителей и защитниковъ этого обычая, опирается при этомъ въ своемъ письмѣ къ *Виктору*, епископу римскому, «на евангеліе», на regula fidei и на апостоловъ, между прочимъ и на апостола Іоанна. И *Поликарпъ*, епископъ *смирнскій* (умеръ въ 169 г.), ученикъ апостола *Іоанна*, праздновалъ также 14-е и ссылался на этого и на другихъ апостоловъ, съ которыми онъ обращался, и о которыхъ онъ утверждаетъ, что они всегда такъ дѣлали. Приверженцы этого и говорили: такъ какъ Іисусъ справлялъ пасху 14-го, то и они должны дѣлать тоже самое [2]). Если же понимать извѣстіе Евангелія Іоанна въ естественномъ смыслѣ, то Іисусъ справлялъ пасху вечеромъ 13-го послѣ заката солнца и такимъ образомъ, по еврейскому распредѣленію дня — 14-го [3]).

---

[1]) Hist. Eccles, V, 23 и слѣд.

[2]) Ср. Hilgenfeld, der Paschastreit der alten Kirche, 1860 и Schürer De controversiis paschalibus, 1869 и его-же разсужденіе: die Paschastreitigkeiten des 2-ten Jahrhunderts, въ «Zeitschrift für historische Theologie», 1870, стр. 182—284.

[3]) Ср. Caspari, Chronologisch-geographische Einleitung in das Leben Jesu Christi, 1869, стр. 179—186.

Мы видѣли, что всѣ до сихъ поръ сдѣланные опыты уничтожить противорѣчіе между синоптиками и между извѣстіемъ въ Евангеліи Іоанна были совершенно не удовлетворительны и нужно ихъ считать вполнѣ неудачными. Поэтому многіе учоные богословы признали, какъ уже выше замѣчено, существованіе противорѣчія. Такъ напр. Де-Ветте замѣчаетъ [1]), что нельзя *ни отрицать* противорѣчія обоихъ евангельскихъ извѣстій, *ни ожидать рѣшенія* посредствомъ какого либо предположенія. *Шольтенъ* въ своемъ сочиненіи объ Евангеліи Іоанна [2]) говоритъ: «существованіе этого разнорѣчія между четвертымъ евангелистомъ и синоптиками, которое нельзя устранить никакими согласительными уловками, должно быть признано, такъ что остается только вопросъ, на какой сторонѣ историческое правдоподобіе». Самъ *Бейшлагъ*, который защищаетъ подлинность Евангелія Іоанна, говоритъ относительно нашего вопроса [3]): «Мы не обращаемъ вниманія на различныя *тщетные* опыты,—устранить противорѣчіе; *мы совершенно согласны съ критической школой относительно существованія его*; спрашивается только какое изъ двухъ извѣстій вѣрнѣе». Въ томъ же смыслѣ высказываются многіе другіе учоные,—между ними впрочемъ нѣкоторые довольно консервативнаго направленія,—какъ напр.: *Устеръ*, *Бреттшнейдеръ*, *Тейле*, *Зифертъ*, *Ликке*, *Блэкъ*, *Винеръ* и многіе другіе. Но не смотря на это, мы намѣрены рѣшить этотъ безнадежный вопросъ, это crux interpretum vexantissima, при этомъ мы изберемъ дорогу, на которую до сихъ поръ еще никто не вступалъ, и попытаемся рѣшить вопросъ на *строго исторической основѣ*. Мы постараемся объяснить извѣстія Евангелій такъ, какъ ихъ можно и должно объяснять, т. е. согласно съ религіозными и каноническими воззрѣніями того времени.

---

[1]) Lehrbuch der hebräisch-jüdischen Archäologie, 4 Aufl. Leipzig, 1864, § 218 b, стр. 320, прим. 2.

[2]) Das Evang. nach Johannes. Kritisch-historische Untersuchung. Aus dem Holländischen übersetzt von H. Lang, Berlin, 1867, стр. 283.

[3]) Zur Iohannischen Frage von D-r W. Beyschlag, въ журналѣ: «Theologische Studien u. Kritiken», 1874, стр. 695 и слѣд.

V.

Нашъ опытъ разрѣшить это противорѣчіе.

Прежде всего замѣтимъ, что мы не намѣрены подвергать переиначеніямъ слова въ Евангеліи Іоанна и что мы ихъ понимаемъ такъ, какъ ихъ должно понимать по естественному смыслу. Именно Іисусъ Христосъ ѣлъ пасхальнаго агнца въ четвергъ вечеромъ 13-го; евреи же ѣли его на слѣдующій день, т. е. въ пятницу, 14-го, наканунѣ праздника пасхи. Въ тотъ же день, т. е. 14-го, Іисусъ былъ распятъ и остался на крестѣ приблизительно до вечера, послѣ чего Его положили въ гробъ до наступленія ночи, т. е. до начала субботы; ибо въ субботу погребенье не могло совершаться; таже пятница была будень, въ который могли хоронить. Въ субботу, 15-го, въ первый день пасхи, Іисусъ оставался въ гробу, а въ воскресенье 16-го онъ воскресъ. Такъ гласитъ извѣстіе въ Евангеліи Іоанна и я утверждаю, *что синоптики сообщаютъ намъ точь въ точь тоже самое.*

У синоптиковъ есть собственно только *одно* мѣсто, которое ясно указываетъ на то, что Іисусъ никакъ не могъ справлять пасху 13-го вечеромъ, изъ чего, понятно, слѣдуетъ, что распятіе должно было происходить 15-го. Это мѣсто находится въ Евангеліи Матѳея XXVI, 17 и въ параллельныхъ мѣстахъ — въ Евангеліяхъ Марка XIV, 12 и Луки XXII, 7. Первое мѣсто гласитъ: Τῇ δὲ πρώτῃ τῶν ἀζύμων προςῆλθον οἱ μαθηταὶ τῷ Ἰησοῦ, λέγοντες αὐτῷ. Ποῦ θέλεις ἑτοιμάσωμέν σοι φαγεῖν τὸ πάσχα; «Въ первый же день опрѣсночный приступили ученики къ Іисусу, и сказали Ему: гдѣ велишь намъ приготовить Тебѣ Пасху»? Совершенно справедливо замѣчаютъ экзегеты, что 13-е никакъ нельзя назвать *первымъ днемъ праздника опрѣсноковъ.* Но мы идемъ еще дальше и говоримъ, что и 14-е *никакъ* нельзя считать первымъ днемъ праздника опрѣсноковъ; ибо выраженіе, праздникъ опрѣсноковъ соот-

вѣтствуетъ еврейскому חַג הַמַּצּוֹת, а это имя употребляется только для дней отъ 15—21-го (теперь до 22-го), *но никогда для 14-го*. Считая съ Моисеевыхъ книгъ до Мишны, до Талмуда, до раввинскихъ сочиненій среднихъ вѣковъ, даже до сегодняшняго дня, евреи понимали подъ выраженіемъ: «первый день опрѣсноковъ» только 15-е, но *никогда* 14-е. Послѣднее число, правда, называлось *днемъ пасхи*, но праздникъ опрѣсноковъ начинается только 14-го послѣ заката солнца, т. е., по еврейскому распредѣленію дня, 15-го, перваго мѣсяца (сравни: Исх. XII, 15. 16. 18. 19. XXIII, 15. Лев. XXIII, 6 и 7. Числ. XXVIII, 17 и 18, и Второв. XVI, 4; сравни также 2 Паралип. XXXV, 17, совершенно такъ, какъ Второз. XXIII, 5 и 6, гдѣ день пасхи, т. е. 14-е, строго отдѣляется отъ חַג הַמַּצּוֹת, т. е. отъ праздника опрѣсноковъ [1]). Правда, въ послѣбиблейское время праздникъ опрѣсноковъ просто называется *пáсха*, חַג הַפֶּסַח, или короче פֶּסַח—*пасха*, какъ уже назывался во время Іисуса [2]) и до нынѣ еще называется; однако никогда 14-е,—названное прежде просто פֶּסַח *пасха* [3]), позднее тоже обыкновенно עֶרֶב פֶּסַח или עֲרוּבְתָּא דְפַסְחָא, т. е. «кáнуномъ пасхи»,—не причислялось собственно къ празднику опрѣсноковъ—חַג הַמַּצּוֹת. Комментаторы Евангелія, правда, чувствовали эту трудность, но они проскользываютъ черезъ нее разными ничего не значущими и ничего не доказывающими фразами. Такъ напр. *Кирхнеръ* замѣчаетъ [4]): «Когда закалали въ храмѣ

---

[1]) ***Іосифъ Флавій***, тоже строго различаетъ между 14-мъ, пасхальнымъ праздникомъ, и собственно праздникомъ опрѣсноковъ, о которомъ онъ ясно говоритъ, что онъ начинается 15-го; см. Antiqtt. III, 10, 5. Тоже самое находимъ у ***самаритянъ***; см. Correspondence des Samaritains de Naplous, par Sylv. de Saçy (въ Notices et extraits des manuscrits, t. XII, p. 1 — 235) стр. 76. 157 и слѣд. и 232.

[2]) Ср. Ев. Марка XIV, 1.; Ев. Луки XXII, 1.; Дѣянія Апост. XII, 3 и 4 и Іосифа Фл., De bello judaico, II, 1, 3, гдѣ говорится: *Καὶ δὴ τῆς τῶν ἀζύμων ἐνστάσης ἑορτῆς, πάσχα παρὰ τοῖς Ἰουδαίοις καλεῖται.*

[3]) См. кн. Лев. XXIII, 5; кн. Чис. XXVIII, 16; Мишна, тракт. Песахимъ I, 8 и объясненіе къ этому въ іерусалимскомъ Талмудѣ, гдѣ говорится מהו ביד? בפסח, т. е. что понимаютъ подъ выраженіемъ: въ Пасхѣ? 14-е.

[4]) Die judische Passahfeier u. Jesu letztes Mahl, Gotha, 1870, стр. 55.

пасхальныхъ агнцевъ, день считался праздникомъ, и *вѣроятно* назывался первымъ днемъ пасхи или праздникомъ опрѣсноковъ (напр. Чис. XXVIII, 16; XXXIII, 3)». Но въ этихъ мѣстахъ 14-е называется только днемъ пасхи, но вовсе не причисляется къ празднику опрѣсноковъ; послѣдній, напротивъ, совершенно отдѣляется отъ перваго. Подобнымъ образомъ старается объяснить эту трудность и *Ротъ*, говоря [1]: «Такъ какъ уже съ 5-го часа 14-го нисана не ѣли ничего квашеннаго, то причислялось *иногда* 14-е нисана къ празднику опрѣсноковъ».

Но это—пустое утвержденіе, ни на что не опирающееся и противорѣчащее всей послѣ-библейской еврейской литературѣ. Дѣйствительно было запрещено ѣсть квашенное въ продолженіе бо́льшей части 14-го, но въ этотъ день до вечера запрещалось ѣсть и прѣсный хлѣбъ [2]), и вдругъ день въ который было *запрещено* ѣсть прѣсный хлѣбъ, называли первымъ днемъ опрѣсночнымъ! Вообще какъ могли называть этотъ день такимъ именемъ, между тѣмъ какъ онъ вовсе не былъ *праздникъ*, — но будень, въ который *работали* въ Іудеѣ до обѣда, какъ во всякій другой день. Даже послѣ обѣда не строго запрещалась работа, какъ запрещалась она въ праздникъ, но было только *принято* не работать. Причина тому, что избѣгали работать, вѣроятно была та, чтобы могли приготовлять пасхальную жертву съ бо́льшей свободой и потому что 14-е было вообще кануномъ большаго праздника. По послѣдней причинѣ

---

[1]) L. c. стр. 4; ср. **Ebrard**, Wissenschaftliche Kritik der evangelischen Geschichte, 3 Aufl. Frankf. a. M. 1868, гдѣ, на стр. 633, находится ни на чомъ не основанное утвержденіе, что выраженіе πρώτη τῶν ἀζύμων техническое выраженіе для кануна пасхальнаго праздника. Мнѣ остается непонятнымъ, какъ осмѣливаются дѣлать такія совершенно ложныя утвержденія съ такою самонадѣянностью.

[2]) Кто ѣстъ прѣсный хлѣбъ наканунѣ пасхальнаго праздника, говорится въ Талмудѣ, подобенъ тому, кто ведетъ съ своей невѣстой супружескую жизнь; см. Маймонида, Гилькотъ Хамецъ у—Мацца, VI, 12 и комментаторовъ на это мѣсто, изъ чего можно видѣть, что это было прямо и строго воспрещено, и это запрещеніе еще до нынѣ строго соблюдается.

полагаютъ раввины, что не надо работать вообще послѣ обѣда каждой пятницы и на канунѣ каждаго праздника [1]), но это не соблюдается, ибо собственно не *запрещается* работать. А евреи никогда не могли считать праздникомъ день, въ который не запрещалось работать. *Ротъ* тутъ ссылается на Флавія *Іосифа* (Antiq. II, 15, 1), гдѣ говорится объ 8 дневномъ праздникѣ, который называется (ἑορτή) τῶν ἀζύμων; но *Іосифъ*, писавшій для язычниковъ, очевидно выразился не точно, ибо, будучи учонымъ евреемъ, онъ навѣрно зналъ, что собственно праздникъ опрѣсноковъ продолжался только 7 дней. Въ другомъ мѣстѣ *Іосифъ* ясно различаетъ между пасхальнымъ днемъ и праздникомъ опрѣсноковъ и говоритъ, что послѣдній начинается 15-го и продолжается *семь* дней [2]). Впрочемъ, такъ какъ *Іосифъ* писалъ въ Римѣ, онъ дѣйствительно могъ говорить объ 8-ми дневномъ праздникѣ опрѣсноковъ, такъ какъ этотъ праздникъ справлялся внѣ Палестины *восемь* дней, т. е. съ 15 — 22, и теперь продолжается 8 дней; но *Іосифъ* никогда не могъ обозначить 14-е первымъ днемъ этого праздника.

Если же подъ словами: «въ первый день опрѣсночный» разумѣть не что иное, какъ 15-е, т. е. первый день пасхаль-

---

[1]) Въ Мишнѣ, тракт. Песахимъ, IV, 1 говорится относительно этого о мѣстахъ, гдѣ существуетъ *обычай* съ обѣда не работать, и о такихъ мѣстахъ, гдѣ не работаютъ въ продолженіе цѣлаго дня. Считали неприличнымъ, какъ объясняется въ Талмудѣ, работать въ то время, когда ихъ жертва приносилась во храмѣ. Къ приведенному мѣсту изъ Мишны дѣлается примѣчаніе въ Талмудѣ (тамъ-же листъ 50, b.), что собственно не надо работать не только наканунѣ пасхальнаго праздника, но и всякаго другаго праздника и каждую пятницу съ послѣобѣденнаго времени, ибо сказано: кто работаетъ въ это время, не найдетъ благословенія въ своей работѣ. Видно, что не существовало запрещенія работать въ это время, но считалось благочестивымъ обыкновеніемъ и хорошимъ обычаемъ не работать. Этотъ благочестивый обычай теперь не соблюдается между евреями, между тѣмъ какъ они такъ легкомысленно не отнеслись бы къ явному запрещенію. Ср. Маймонида, Гилькотъ Іомъ-Тобъ, VIII, 17—21 и комментаторовъ къ этимъ мѣстамъ.

[2]) См. Іосифа Фл., Antiq. III, 10, 5, гдѣ онъ, говоря о пасхальномъ днѣ 14-го, прибавляетъ: Πέμπτῃ δὲ καὶ δεκάτῃ διαδέχεται τὴν τοῦ πάσχα ἡ τῶν ἀζύμων ἑορτὴ ἑ π τ ὰ ἡ μ έ ρ α ς οὖσα, καθ᾽ ἣν ἀζύμους τρέφονται.

наго праздника, то такое пониманіе опредѣленія времени у синоптиковъ вообще не имѣетъ никакого смысла; ибо Іисусъ въ этотъ день никакъ не могъ дать порученіе апостоламъ приготовить пасхальнаго агнца, котораго слѣдовало принести въ предъидущій день.

Оставляя пока въ сторонѣ рѣшеніе этого затрудненія, мы постараемся изслѣдовать, могли ли, какъ почти всюду предполагается на основаніи вышеприведенныхъ мѣстъ синоптиковъ, дѣйствительно происходить 15-го, т. е. въ первый день пасхальнаго праздника, сообщонныя намъ синоптиками происшествія.

Они говорятъ единогласно, что толпа, которая пришла съ Іудой, чтобы взять Іисуса, была вооружена *мечами* и кольями; въ праздникъ же нельзя было выходить вооруженнымъ [1]); если же принять, что эта толпа состояла изъ язычниковъ, то все же остается необъясненнымъ, какъ одинъ изъ сопутниковъ Іисуса могъ извлечь мечъ. Единогласно разсказываютъ синоптики о судѣ, которому подвергся Іисусъ ночью и о послѣдовавшемъ за судомъ распятіи; по еврейскимъ же законамъ въ субботу и въ праздникъ было запрещено судить или исполнять смертную казнь. Послѣ не хотѣли судить даже въ

---

[1]) Мишна, тракт. Саббатъ, VI, 2 и 4. Въ послѣднемъ мѣстѣ говорится, что тотъ, кто носитъ по ошибкѣ оружіе въ субботу, напр. мечь, копье и т. д., долженъ приносить жертву за грѣхъ. Въ этихъ мѣстахъ хотя говорится только о субботѣ, но относительно запрещеній, не касающихся приготовленія пищи нѣтъ различій между субботой и праздникомъ. אין בין יום טוב לשבת אלא אוכל נפש בלבד т. е. все, что запрещается въ субботу, запрещается также въ праздникъ, различіе между обоими состоитъ только относительно приготовленія пищи, что позволяется въ послѣдній, а въ первый запрещается. См. Мишну, тр. Беца V, 2; тр. Мегилла 1, 6 и Талмудъ, тр. Саббатъ, листъ 60, b. и листъ 137, b. — Въ древнее время это запрещеніе, вѣроятно, соблюдалось еще строже, нежели въ позднѣйшее время; ибо евреи, какъ извѣстно, до времени Маккавеевъ, не воевали въ субботу противъ непріятелей, и допускали убивать себя, не обороняясь; см. 1 Маккав. II, 46 и сл.; ср. также Іосифа Фл. Contr. Apion. I, 22. Даже во время Помпея евреи не хотѣли воевать въ субботу; см. Іосифъ Фл. De bello judaico I, 3, 7. Поэтому запрещеніе носить оружіе въ субботу и въ праздники навѣрно не поздняго происхожденія.

пятницу или наканунѣ праздника, потому что опасались, что въ этотъ день не придутъ къ рѣшенію и такимъ образомъ производство дѣла въ судѣ продлится до субботы или до праздника. Относительно судопроизводства по уголовнымъ преступленіямъ, за которыя слѣдовала смертная казнь, также говорится ясно, что таковое уже потому не могло происходить ни въ пятницу, ни наканунѣ праздника, что въ случаѣ приговора къ смерти, исполненіе смертной казни запрещалось откладывать, а между тѣмъ совершать ее запрещалось по субботамъ и по праздникамъ [1]). Можетъ быть противъ этого возразятъ, что это учрежденіе относится къ позднему времени. Но кто ближе знакомъ съ исторіей развитія раввинскихъ религіозныхъ постановленій (halachah), тотъ знаетъ, что именно въ позднее время не особенно строго смотрѣли на оскверненіе субботы или праздника, когда рѣчь заходила объ исполненіи другой заповѣди, и что въ древнее время были гораздо строже въ этомъ отношеніи относительно самой субботы. Слѣды этихъ древнихъ строгихъ воззрѣній, какъ относительно святости субботъ и праздниковъ, такъ и въ многихъ другихъ отношеніяхъ, сохранились у самарянъ, караимовъ и другихъ не раввинскихъ евреевъ [2]). Противъ этого доказатель-

---

[1]) Доказательства выше сказаннаго находятся въ Мишнѣ, тр. Беца, V, 2; тр. Синедріонъ, IV, 1 и въ Талмудѣ, тотъ же тракт. листъ 35, а и b., гдѣ и высказывается положеніе: אין רציחה דוחה את השבת, т. е. смертная казнь преступника не должна происходить въ субботу, а слѣд. и въ праздники.

[2]) Находятъ у *самаританъ* и также у *караимовъ* усиленіе трехъ моисеевыхъ законовъ относительно соблюденія святости субботы, усиленіе, не принятое раввинскими евреями. Основываясь на Кн. Исх. XVI, 29, эти обѣ секты считаютъ непозволительнымъ въ субботу выходить изъ дома и дозволяютъ только выходить въ синагогу. Далѣе онѣ запрещаютъ имѣть дома огонь въ субботу так что даже свѣчка, зажженная въ пятницу вечеромъ, въ субботу не должна уже болѣе горѣть. Наконецъ они считаютъ запрещеннымъ въ субботу совокупленіе; см. относит. самаританъ: Notices et extr. томъ XII, стр. 124 и сл., 159 и 175 и сл., а относительно караимовъ: Aderet Elijahu, тракт. *Саббатъ*, XI, листъ 28, а, XIII, л. 29, а, и сл. и XVII—XX, л. 31, а—33, а и Gurland, Ginze Israel, III, стр. 29—34. Другіе многочисленныя усиленія Моисеевыхъ законовъ, со стороны караимовъ, относительно субботы находятся въ ихъ сборникахъ законовъ.

ства, что распятіе не могло происходить въ первый день пасхальнаго праздника, *Шенкель* [1]) высказываетъ слѣдующее: позднія, какъ онъ полагаетъ, строгія раввинскія и талмудическія рѣшенія относительно субботы и праздниковъ, не имѣли еще значенія во время Іисуса. Но мы уже выше замѣтили, что прежде во многихъ отношеніяхъ гораздо строже соблюдалось почитаніе субботы нежели въ относительно позднѣйшее время. Не обращаютъ вниманія, продолжаетъ онъ, на тотъ фактъ, что строгая школа *Шамая* еще не взяла верха надъ снисходительной *Гиллеля*. Если бы докторъ Шенкель потрудился взглянуть въ какое нибудь сочиненіе по исторіи евреевъ, то онъ бы узналъ, что дѣло было совершенно напротивъ, что именно около начала II-го вѣка, слѣдовательно долго послѣ Р. Х., всѣ сомнительные вопросы рѣшались исключительно по мнѣнію школы Гиллеля и что съ этого времени это на всегда осталось такъ [2]). Впрочемъ въ нашемъ вопросѣ не принимаются въ соображеніе спорные пункты этихъ двухъ школъ; ибо запрещеніе судить и казнить въ субботу и въ праздники высказывалось единогласно, и относительно этого не существовало различныхъ мнѣній. Далѣе *Шенкель* приводитъ многочисленные цитаты изъ Евангелій [3]), гдѣ, какъ онъ полагаетъ, говорится о *судебныхъ*

---

[1]) Въ изданномъ имъ *Библейскомъ Словарѣ*, томъ I, стр. 14 и сл.

[2]) См. Талмудъ, тр. Эрубинъ листъ 13, b. и іерусалимскій талмудъ тр. Беракотъ, I, 5. и тр. Ебамотъ 1, конецъ. Правило, что всегда надо слѣдовать школѣ Гиллеля во всѣхъ спорныхъ мнѣніяхъ между этими обѣими школами, такъ извѣстно, что каждый еврейскій школьникъ могъ бы относительно этого направить пр. *Шенкеля* на вѣрный путь.

[3]) Ев. Матѳ. XII, 14; Ев. Марка, III, 6. Ев. Луки, IV, 29 и VI, 1. Ев. Іоанна VII, 32 и 44; IX, 13 и сл. и 34 и X, 39. Относительно послѣдняго мѣста нужно замѣтить, что праздникъ обновленія (ср. тамъ-же стихъ 22-й) былъ полупраздникъ, въ который позволялись всѣ работы; только постничать и оплакивать мертваго запрещалось въ этотъ праздникъ. Этотъ полупраздникъ, равно какъ и нижеприведенный *праздникъ пуримъ*, принадлежитъ къ такъ называемымъ Іосифомъ Фл. νικητήρια или-же ἡμέραι χαρμοσύναι οἴκου Ἰσραήλ, какъ они называются въ кн. Юдиѳь, VIII, 6. Это не были собственно праздники, но только *дни воспоминанія* извѣстныхъ счастливыхъ происшествій, въ которые запрещалось публичное оплакиваніе мертваго, а иногда и постъ.

рѣшеніяхъ и дѣйствіяхъ въ субботу. Но послѣ внимательнаго чтенія всѣхъ этихъ мѣстъ, оказывается, что нигдѣ не говорится о формальномъ судопроизводствѣ и объ исполненіи *судебныхъ* рѣшеній. Далѣе Шенкель ссылается на одно мѣсто въ *Мишнѣ* (тракт. Синедріонъ XI, 4) гдѣ, какъ онъ утверждаетъ, допускается исключеніе для судопроизводства за преступленія противъ религіи, ибо за таковыя (5. М. 17, 13.) смертная казнь должна была торжественно совершаться въ праздникъ. Здѣсь почти каждое слово — ошибка. Въ означенной Мишнѣ вовсе не говорится ни о судопроизводствѣ, ни о преступленіяхъ противъ религіи вообще; тамъ только говорится о такомъ специальномъ случаѣ, когда какой нибудь учоный позволилъ бы себѣ противорѣчить какому нибудь общепринятому рѣшенію великаго синедріона въ Іерусалимѣ своего или прежняго времени, и осмѣлился бы опровергать его. Въ такомъ специальномъ случаѣ, когда считали необходимымъ дать угрожающій примѣръ, такой мятежный учоный (זקן ממרא называется онъ — на основаніи Второз. XVII, 12 и 13) долженъ быть казненъ во время праздничной *недѣли* — ברגל говорится это тамъ, а не ביום טוב, въ *праздникъ* — чтобы дѣло имѣло больше публичности. Въ праздничной же недѣлѣ были между первымъ и послѣднимъ днями, которые считались собственно праздниками, *пять* (теперь только 4 дня) дней, называемые חולי המועד, *буднями праздника*, когда допускается бо́льшее число работъ и когда допускалась и казнь. Наконецъ Шенкель ссылается на то обстоятельство, что *Θевда* былъ казненъ Иродомъ Великимъ въ праздникъ пуримъ. Здѣсь же Шенкель опять обнаруживаетъ большое незнаніе еврейскихъ религіозныхъ дѣлъ; ибо праздникъ пуримъ лишь полупраздникъ, въ который допускаются всякія работы и въ который только запрещается публично горевать о покойникѣ. Впрочемъ Шенкель самъ упоминаетъ мѣсто изъ *Филона* [1]), гдѣ этотъ еврей александрійскій ясно причисляетъ къ запрещон-

---

[1]) De migratione Abrah. I, стр. 450 ed. Mang.

нымъ дѣламъ обвинять и судить въ субботу, а слѣдовательно и въ праздники, — и мы узнаемъ также изъ Дѣяній Апост. XII, 3 и 4., что Иродъ Агриппа не хотѣлъ казнить св. Петра во время пасхи.

День въ который происходило распятіе называется синоптиками *παρασκευή*; мы выше замѣтили, что это слово, значащее *приготовленіе*, дѣйствительно употребляется какъ выраженіе *пятницы*, но только потому, что въ этотъ день приготовлялась пища къ субботѣ, въ которую запрещалось варить; но я считаю, какъ было уже выше замѣчено, какъ-то невозможнымъ называть тѣмъ же именемъ, т. е. днемъ приготовленія, и такую пятницу, въ которую справлялся большой праздникъ, и въ которую нельзя было приготовлять пищу къ слѣдующей субботѣ. Мнѣ кажется, что и это обстоятельство указываетъ на то, что день распятія былъ будень, а не большой праздникъ.

Въ извѣстіяхъ Евангелій *Марка* и *Луки* находится еще много подробностей, которыя всѣ болѣе или менѣе убѣдительно указываютъ, что день, въ который Іисусъ былъ распятъ, не былъ праздникъ, а слѣдовательно и не могъ быть 15-е нисана. Такъ напр. говорится въ Еванг. Марк. (XV, 21) и въ Еванг. Лук. (XXIII, 26), что, когда вели Іисуса къ распятію, Симона Киринеянина, ἐρχόμενοςαπ' 'αγροῦ, идущаго съ *поля* [1]), принудили нести крестъ. Выраженіе ἐρχόμενος' απ' 'αγροῦ

---

[1]) Замѣчательно то, что въ западно-сирійскомъ переводѣ Евангелій, въ такъ назыв. Evangelarium hierosolymitanum, слова *ἀπ' ἀγροῦ* переводятся מן טורא, съ *горы;* см. Evangelarium hierosol. ed. Franc. Miniscalchi Erizzo, Veronae, 1861, I, стр. 377. Параллельнаго мѣста, Ев. Луки (XXIII, 26), къ сожалѣнію нѣтъ въ единственномъ до насъ дошедшемъ кодексѣ, по которому было сдѣлано это изданіе. Въ изданныхъ *Кюртономъ* по кодексу приблизительно средины V-го вѣка отрывкахъ очень древняго сирійскаго перевода Евангелій, это мѣсто Ев. Луки, равно какъ и въ обыкновенномъ сирійскомъ переводѣ, называемомъ *Пешито*, переводится: מן קריתא, т. е. съ *села*. См. Remains of a very ancien recension of the Gospels in Syriae, hitherto unknown in Europe, discovered, edited and translated by William Cureton; London, 1858 (Въ сирійск. текстѣ этого изданія страницы не обозначены). Въ переводѣ Кюртона эти слова пере-

точно соотвѣтствуетъ еврейскому בָּא מִן הַשָּׂדֶה, что обыкновенно значитъ: приходить съ работы на полѣ, т. е. или съ работы при стадѣ на полѣ или съ другой полевой работы [1]); трудно здѣсь думать о простой прогулкѣ въ поле. Въ праздникъ же, понятно, запрещено было работать на полѣ и если оное находилось на разстояніи болѣе 2000 шаговъ отъ города, то запрещалось даже ходить туда.

По Евангелію *Марка* (XV, 46), Іосифъ изъ Аримаѳеи *купилъ* себѣ послѣ распятія плащаницу, чтобы обвить тѣло Іисуса, а по Евангелію *Луки* (XXIII, 56) женщины, которыя пришли съ Іисусомъ изъ Галилеи, приготовили благовонія и масти. Если бы день распятія былъ праздникъ, то нельзя было бы въ этотъ день ни купить чего-нибудь, ни приготовить благовонія и масти; ибо въ праздникъ позволялось приготовить *пищу* только къ тому же дню; даже пищу нельзя было приготовить къ слѣдующему дню [2]); какъ эти женщины могли приготовить въ праздникъ *масти*, которыя, по Евангелію Марка (XVI, 1) и Луки (XXIV, 1) имъ нужны были только на третій день? Единогласныя извѣстія въ Еванг. Матѳея (XXVI, 5) и Марка (XIV, 2. ср. Еванг. Лук. XXII, 2) о томъ, что первосвященники и книжники говорили: дабы не захватить и не убить Іисуса впродолженіе праздника, чтобы не произошло возмущенія въ народѣ, также говорятъ за то, что распятіе Іисуса произо-

---

даны (стр. 84,а.) не точнымъ выраженіемъ: «from the country»: קריתא значитъ маленькій городъ и также *село*.

[1]) Ср. Бытія XXIV, 7 и Суд. XIX, 16.

[2]) Ср. выше стр. 440, пр. 1 и стр. 443, пр 1. Странно, что учоные, какъ только рѣчь заходитъ о еврейско-религіозныхъ дѣлахъ, часто утверждаютъ то, что̀ діаметрально противоположно правдѣ. Такъ Яковъ Лихтенштейнъ въ «Real-Encyclopädie» Герцога (томъ VI, стр. 594) утверждаетъ: «первый день праздника въ важности уступалъ субботѣ, поэтому въ этотъ день были *возможны* покупки и засѣданія великаго Совѣта». Мы въ предъидущихъ примѣчаніяхъ доказали, что это ложно, и нужно было-бы ожидать, что учоный прежде, нежели высказаться такъ категорически въ сочиненіи, которымъ руководствуются преимущественно молодые богословы, освѣдомится у знатоковъ, дѣйствительно ли дѣло было такъ, какъ онъ утверждаетъ.

шло не въ праздникъ; ибо нигдѣ не замѣчено, что планъ ихъ не могъ быть исполненъ.

Изъ всего этого ясно слѣдуетъ, что въ день распятія не было праздника. Но какъ этотъ результатъ соглашается съ только что упомянутыми мѣстами изъ Евангелій Матѳея (XXVI, 17), Марка (XIV, 12) и Луки (XXII, 7), по которымъ Іисусъ далъ порученіе приготовить пасхальнаго агнца въ *первый день праздника опрѣсноковъ?* Въ этомъ опредѣленіи времени находится очевидное противорѣчіе синоптиковъ, не только съ Евангеліемъ Іоанна, но и съ ихъ собственными указаніями въ слѣдующихъ главахъ, если даже предположить, что подъ выраженіемъ: «первый день праздника опрѣсноковъ» можно было разумѣть 14-е. Какимъ же образомъ рѣшить эти противорѣчія?

Мы выше доказали, что подобное опредѣленіе времени, т. е. на 14-е число, невозможно; также невозможно полагать, что апостолъ *Матѳей* не зналъ въ какой день приносили и ѣли пасхальнаго агнца. Если же образованный человѣкъ написалъ бы теперь, что освобожденіе крестьянъ въ Россіи было обнародовано въ 1843 г. или во время царствованія Александра I-го, то всѣ скажутъ, что здѣсь находится погрѣшность въ текстѣ и что вмѣсто 1843 г. и Александра I-го, нужно 1863 г. и Александръ II. Если же евангелистъ тутъ даетъ опредѣленіе времени, невозможное само по себѣ и притомъ стоящее въ явномъ противорѣчіи и съ его *собственными* послѣдующими извѣстіями и съ извѣстіями евангелиста Іоанна, не совершенно ли справедливо предположить, что въ текстѣ, гдѣ находится это невозможное извѣстіе вкралась какая-то ошибка Какая же ошибка можетъ быть въ этомъ текстѣ? Нужно ли его, текстъ, уничтожить и поставить вмѣсто него другой текстъ съ другимъ опредѣленіемъ времени? Нѣтъ, этого тоже не слѣдуетъ, да и не нужно дѣлать; ибо можно предположить лишь такую погрѣшность, которая легко можетъ произойти и часто встрѣчается въ рукописяхъ. Въ первоначальномъ подлинникѣ Евангелія Матѳея, утверждаемъ мы, находились два слова,

состоявшія каждое изъ однихъ и тѣхъ-же 4 буквъ, и переписчикъ по ошибкѣ пропустилъ одно слово изъ 4 буквъ, случай, который *очень часто* случается въ рукописяхъ въ такихъ мѣстахъ, гдѣ слѣдуютъ одинаковыя слова. Вслѣдствіе пропуска первой группы буквъ текстъ не давалъ смысла, и сдѣлали очень простую, но невѣрную поправку текста и вслѣдствіе этого произошли и путаница и всѣ упомянутыя противорѣчія. Каждый классическій филологъ, занимавшійся критикой текста, засвидѣтельствуетъ, что въ классической литературѣ встрѣчаются тысячи мѣстъ испорченныхъ такимъ же образомъ, какимъ, по нашему предположенію, произошла порча въ разбираемомъ мѣстѣ Евангелія Матѳея. Черезъ возстановленіе же первоначальнаго текста становится все ясно и исчезаютъ всѣ противорѣчія. Мы постараемся выразить это наглядно.

Очень многіе отцы и писатели церковные съ первой половины втораго столѣтія, какъ напр. *Папій*, *Ириней*, *Пантенъ*, *Оригенъ*, *Евсевій*, *Кириллъ* Іерусалимскій, *Епифаній*, *Аѳанасій*, *Іеронимъ* и другіе, свидѣтельствуютъ единогласно, что апостолъ *Матѳей* писалъ *по еврейски* и что его рукопись послѣ была переведена на греческій языкъ [1]). *Іеронимъ* говоритъ даже о еврейскомъ экземплярѣ, который еще *въ его время* находился въ Кесарійской библіотекѣ. *Епифаній* говоритъ о такомъ же экземплярѣ, который былъ найденъ въ царствованіе Константина въ *Тиберіи* [2]). Извѣстно далѣе то, что отцы церкви

---

[1]) Доказательства этого можно найти въ Энциклопедіи Герцога (IX, стр. 165 и сл.), а подробнѣе у Кюртона (l. c. LXVI и сл. и LXXIII и сл. и LXXVII, прим.).

[2]) Іеронимъ (Catal. 3) говоритъ: Matthaeus Evangelium Christi hebraeicis literis verbisque composuit, quod quis postea in Graecum transtulerit, non satis certum est. Porro ipsum hebraicum habetur, usque hodie in Caesarensi bibliotheca, quam Pamphilius Martyr studiosissime confecit. О евр. подлинникѣ Ев. Матѳея Іеронимъ часто говоритъ въ своихъ сочиненіяхъ. См. также: Epiphanius, Haeres. 30, Ebion. § 6. Мнѣ очень хорошо извѣстно, что многіе нѣмецкіе богословы либеральнаго направленія отрицаютъ этотъ единогласно засвидѣтельствованный, можно сказать, всей древней церковію фактъ. Я, съ своей стороны, полагаю, что если бы онъ даже не свидѣтельствовался столькими, можно было-бы предположить a priori, что составленныя во время апо-

подъ выраженіемъ: *по еврейски* очень часто разумѣли *арамейское* нарѣчіе употреблявшееся евреями въ Палестинѣ, и во многихъ мѣстахъ новаго Завѣта этотъ языкъ просто называется еврейскимъ. Какъ же могъ читаться этотъ стихъ въ Еванг. Матѳея (XXVI, 17), гдѣ находится упомянутое опредѣленіе времени? Дошедшіе до насъ древніе *сирійскіе* переводы Евангелій [1]) служатъ намъ средствомъ возстановить первоначальный текстъ этого стиха; ибо сирійскій языкъ былъ почти тождественъ съ арамейскимъ нарѣчіемъ евреевъ въ Палестинѣ во время Іисуса Христа, и западное сирійское нарѣчіе почти вовсе не отличалось отъ этого еврейскаго нарѣчія. Первоначальный текстъ Евангелія Матѳея (XXVI, 17) читался, какъ мы полагаемъ, слѣдующимъ образомъ

יומא קדמיא דפטירא קרב וקרבו תלמידוהי לות ישוע ואמרו

т. е, *первый день праздника опрѣсноковъ приблизился, и при-*

столовъ записки о жизни и рѣчахъ Іисуса,—а таковыя навѣрно были тогда составлены,—были написаны на еврейско-арамейскомъ нарѣчіи, на которомъ говорили тогдашніе послѣдователи Христа, такъ какъ вѣроятно самое ничтожное число тогдашнихъ послѣдователей Христа знали греческій языкъ. Вѣдь Іеронимъ говоритъ (Proleg. in Matthaeum): Matthaeus primus evangelium in Judaea hebraico sermone edidit, ob eorum vel maxime causam, qui in Jesum crediderant ex Judaeis. Недостатокъ въ безпристрастіи и въ строго-объективномъ обсуживаніи историко-критическихъ вопросовъ религіознаго свойства характеризуетъ очень часто какъ критическія, такъ и консервативныя нѣмецкія богословскія школы.

[1]) Кромѣ древняго сирійскаго перевода ветхаго и новаго Завѣта, такъ назыв. ***Пешито***, который у сирійскихъ христіанъ пользуется церковнымъ уваженіемъ, имѣется еще нѣсколько другихъ изданныхъ сирійскихъ переводовъ новаго Завѣта. ***Два*** перевода мы упомянули выше стр. 457 прим. 1, между которыми изданный Кюртономъ навѣрно древнѣе ***Пешито***. ***Четвертый*** переводъ это такъ наз. ***Филоксенскій***, составленный ***Поликарпомъ***, по порученію ***Филоксена***, епископа въ Мабугѣ (Іераполь въ Сиріи), около половины VI-го вѣка и изданный Іос. Уайтомъ: Евангел. въ Оксфордѣ, 1778 г. и прочая часть Нов. Зав. тамъ-же 1799 и 1803 гг. въ 4-хъ тт. ***Пятый***—это переводъ Thomas'a Charklensis, также епископа Мабужскаго, въ началѣ VII-го столѣтія, исправленная по нѣкоторымъ хорошимъ греческимъ рукописямъ рецензія предъидущаго перевода. Этой рецензіи вышло только Еванг. Іоанна, изданное пр. Бернштейномъ подъ заглавіемъ: Das heilige Evangelium des Johannes. Syrisch in charklensischer Uebersetzung... nebst kritischen Anmerkungen. Leipzig, 1853.

близились ученики къ Іисусу и сказали и т. д. [1]). Группа буквъ: *Кофъ*, *Решъ*, *Бетъ* и *Вавъ*, которую мы нарочно тутъ надчеркнули, слѣдуетъ здѣсь, какъ видно, два раза подъ рядъ, а переписчикъ выпустилъ по ошибкѣ одну четырехбуквенную группу; стихъ гласилъ послѣ этого: *первый день праздника опрѣснокобъ приблизились ученики къ Іисусу и сказали* и т. д.; но такъ какъ это не составляло правильнаго предложенія, то прибавили въ началѣ предлогъ ב, т. е. *въ*; стихъ гласилъ тогда: *«въ первый день»* и т. д., а вслѣдствіе этой невѣрной поправки текста произошла вся путаница и всѣ вышеупомянутыя неразрѣшимыя противорѣчія. Послѣ нашего возстановленія первоначальнаго текста дѣлается все яснымъ и всѣ эти противорѣчія исчезаютъ; ибо евангелистъ говоритъ тутъ лишь о *приближеніи* праздника и дальнѣйшій его раз-

[1]) Для ясности мы изображаемъ для тѣхъ, которые не умѣютъ читать еврейскихъ буквъ, нашъ предложенный текстъ латинскими буквами и прибавляемъ къ нему подстрочный переводъ.

Текстъ гласитъ: Jaumo kadmojo deptiro
День первый опрѣсночный
KReBUKRéBU
приблизился и приблизились
talmidauhi lwot Jeschu uomru
ученики его къ Іисусу и сказали и т. д.

Оба *е* въ писанныхъ прописными буквами словахъ — гласныя, которыя не написаны въ текстѣ. Тамъ находятся лишь буквы: KRBUKRBU. Подобнымъ же образомъ старается объяснить сирійскій епископъ VII-го столѣтія, *Георгій Аравитянинъ*, отсутствіе трехъ царскихъ именъ: *Охозіи, Іоаса* и *Амасіи* въ родословіи Іисуса (Ев. Матѳ. I, 8). Онъ полагаетъ, что греческій переводчикъ первоначальнаго подлинника перескочилъ, по ошибкѣ, отъ имени Ὀχόζιαν къ сходному съ нимъ Ὀζίαν. Также онъ объясняетъ пропускъ имени Іоакима (тамъ-же стихъ 11-й) погрѣшностью переводчика и полагаетъ также, что онъ, переводчикъ, въ 17-мъ стихѣ ошибочно читалъ ארבעסרא *четырнадцать*, вмѣсто שבעסרא, *семнадцать*. Ибо, по прибавленію этихъ трехъ выпавшихъ царскихъ именъ, между Давидомъ и вавилонскимъ плѣномъ не 14, а 17 родовъ. См. Assemani, Bibliotheca orient. II, pag. 160. Достойно вниманія также то, что въ очень древнемъ сирійскомъ текстѣ Ев. Матѳея, упомянутомъ на стр. 457 прим. 1, дѣйствительно находятся эти три царскія имена. Этотъ древній сирійскій переводъ, кажется, зависитъ вообще болѣе отъ первоначальнаго арамейскаго, нежели греческаго подлинника, что утверждаетъ *Кюртонъ* въ своемъ введеніи.

сказъ, согласно съ Еванг. Іоанна и съ его собственными дальнѣйшими извѣстіями, могъ дѣйствительно относиться къ 13-му и 14-му, слѣдовательно ко времени предъ настоящимъ праздникомъ. Замѣтимъ притомъ, что семитскій корень *К Р Б*, —араб. *караба*, евр. карабъ и сир. кребъ, —употребляемый здѣсь въ смыслѣ *приближаться*, имѣетъ во всѣхъ семитскихъ языкахъ значеніе: *быть близкимъ*, *приближаться*, *подходить*, *наступать* и может тутъ хорошо переводиться черезъ προσῆλθον, какъ и дѣйствительно это греческое слово переведено въ сирійскомъ переводѣ глаголомъ *кребу* (3 лиц. мн. ч.).

Что касается параллельныхъ мѣстъ во 2 и 3 Евангеліяхъ (Марк. XIV, 12 и Лук. XXII, 7), то я полагаю, что они послѣ были перемѣнены по испорченному мѣсту Еванг. *Матѳея*, чтобы ихъ согласовать съ послѣднимъ, и эту поправку сдѣлалъ именно христіанинъ, который не былъ хорошо знакомъ съ еврейскими обычаями при пасхальномъ праздникѣ. Послѣ разрушенія 2-го храма (въ 69—70 гг. по Р. Х.) не приносили болѣе жертвъ и поэтому не закалали больше пасхальнаго агнца; поэтому уже въ I-мъ вѣкѣ вѣроятно существовали христіане, которымъ было совершенно неизвѣстно, когда закалали и ѣли пасхальнаго агнца, и такой-то христіанинъ, можетъ быть, поправилъ оба мѣста во 2 и 3 Евангеліяхъ, чтобы ихъ согласовать съ параллельнымъ, уже испорченнымъ, по нашему мнѣнію, мѣстомъ въ Евангеліи Матѳея.

Послѣ возстановленія нами первоначальнаго текста Евангелія Матѳея, вслѣдствіе чего и возстановляется гармонія между синоптиками и Еванг. Іоанномъ, намъ остается еще рѣшить одинъ вопросъ уже не гармонистическій, но чисто *экзегетико-археологическій*. По единогласнымъ теперь извѣстіямъ всѣхъ Евангелій Іисусъ ѣлъ пасхальнаго агнца въ четвергъ вечеромъ, 13-го, а именно, по всевозможно яснымъ извѣстіямъ синоптиковъ, совершилъ это совершенно по еврейскимъ обычаямъ. Какъ же это можетъ быть? Пасхальнаго агнца должны были закалать, какъ извѣстно по Моисеевымъ предписаніямъ и по еврейской практикѣ, 14-го и ѣсть его вечеромъ того же

дня. Отчего Іисусъ тутъ уклонился отъ положительныхъ предписаній, отъ всеобщаго обычая, и какъ онъ былъ въ состояніи сдѣлать это, такъ какъ вѣдь не допустили бы во храмъ къ жертвеннику Его не во время принесеннаго пасхальнаго агнца? Это затрудненіе увеличивается еще вслѣдствіе мѣста въ Евангеліи Іоанна (XVIII, 28), изъ котораго мы узнаемъ, что тѣ евреи, которые привели Іисуса въ преторію, ѣли пасхальнаго агнца дѣйствительно только 14-го. Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, намъ надо изслѣдовать, существовалъ ли случай, когда можно было переносить закланіе и яденіе пасхальнаго агнца съ 14-го на 13-е. Рѣшенію этого вопроса мы должны предпослать одно общее примѣчаніе.

Для вѣрнаго пониманія тѣхъ мѣстъ въ новомъ Завѣтѣ и особенно въ Евангеліяхъ, въ которыхъ прямо или косвенно говорится о еврейскихъ религіозныхъ обычаяхъ и каноническихъ правилахъ, вовсе недостаточно руководствоваться какимъ нибудь Horae hebraicae et talmudicae *Лейхтфута*, *Шеттгена*, *Буксторфа* и т. д., или какимъ нибудь латинскимъ переводомъ древняго или новаго раввинскаго трактата и искать тамъ объясненій; но надо вникнуть въ духъ раввинскихъ ученій о преданіяхъ и умѣть прослѣдить исторію ихъ развитія критическимъ взглядомъ. Лишь въ новѣйшее время, особенно докторомъ *Гейгеромъ*, раввиномъ въ Берлинѣ, были произведены такія критическія изслѣдованія, при посредствѣ которыхъ мы теперь въ состояніи понимать многія извѣстія въ Евангеліяхъ лучше, нежели это было возможно раньше. Позднѣйшіе раввины втораго столѣтія—и отчасти даже раньше—утверждали о многихъ каноническихъ правилахъ, не встрѣчающихся въ Пятокнижіи, что они halacha lomosche missinai, т. е., что они были утверждены на основаніи устныхъ преданій, доходящихъ до Моисея на горѣ синайской. Они также утверждаютъ, что и образъ пониманія ими того или другаго предписанія Моисея также основанъ на преданіяхъ, доходящихъ до Моисея. Всегда и вездѣ, послѣ долгаго періода религіознаго развитія, когда оно впослѣдствіи останавлива-

лось и окаменѣвало, религіозные представители періода окаменѣлости утверждали, что религіозныя формы, господствующія въ ихъ время, были всегда тѣже и никогда не измѣнялись. Если же находились ясные историческіе слѣды того, что прежде дѣйствовали и думали иначе, то старались толковать и перетолковывать историческія воспоминанія до тѣхъ поръ, пока не согласовывали древнихъ религіозныхъ понятій съ новыми. Однако несомнѣнно то, что многія раввинскія положенія, основанныя на извѣстныхъ толкованіяхъ Моисеевыхъ законовъ, относятся къ относительно позднему времени и что эти Моисеевы законы понимались, толковались и исполнялись въ прежнее время совершенно иначе, нежели въ позднѣйшее время. Въ болѣе древнихъ составахъ раввинской литературы дѣйствительно находятся многочисленные слѣды этихъ древнѣйшихъ пониманій и толкованій, и выше упомянутый учоный раввинъ и отчасти также докторъ *Гольдгеймъ* также доказали, что многіе изъ этихъ древнихъ толкованій сохранились у *саддукеевъ*, *самаританъ* и *караимовъ*. Послѣ всего сказаннаго ясно, что для вѣрнаго пониманія того или другаго мѣста Евангелія, въ которомъ идетъ рѣчь объ извѣстномъ религіозномъ положеніи, вовсе недостаточно освѣдомиться въ *Мишнѣ* и въ *Талмудѣ* или даже въ собраніи законовъ вполнѣ зависимаго отъ Талмуда Маймонида и узнать, что̀ говорится въ этихъ книгахъ относительно того или другаго упомянутаго въ евангеліяхъ религіознаго закона; но необходимо узнать—понимали ли и въ *древнее время* этотъ законъ и мѣста въ Моисеевыхъ книгахъ, на которыхъ послѣдній основывается, такъ, какъ въ болѣе позднее время. Это критическое изслѣдованіе можетъ происходить или на основаніи слѣдовъ древнѣйшаго пониманія, которые сохранились или въ самой же раввинской литературѣ или у саддукеевъ, самаританъ и караимовъ, или же на основаніи *духа* древнихъ толкованій отличнаго отъ болѣе новыхъ. Вообще можно замѣтить, что простое и естественное пониманіе словъ Моисеева закона принадлежитъ древнему времени, а вычурныя толкованія его, какъ и тонкіе, основанные

на извѣстныхъ правилахъ, выводы—позднѣйшему; далѣе, что въ древнее время строже придерживались буквы закона, между тѣмъ какъ въ позднѣйшее время—то старались обойти или смягчить строгость буквы, то еще болѣе усиливали законъ. Впрочемъ достаточно здѣсь высказать несомнѣнный фактъ, что древнія пониманія и объясненія Моисеевыхъ законовъ во многомъ уклонялись отъ толкованій позднѣйшаго времени, которыя обнаруживаются въ Мишнѣ и въ Талмудѣ [1]).

Къ различіямъ между древнимъ и новымъ толкованіями принадлежитъ также вопросъ, какъ поступать, когда исполненіе какого-нибудь Моисеева закона, который не находится въ прямомъ отношеніи съ субботой, приходитъ въ столкновеніе съ соблюденіемъ святости этого дня, въ который запрещается всякая работа? Надо ли оставить исполненіе этого закона, при совершеніи котораго должна производиться запрещенная въ субботу работа, изъ-за святости этого дня, или нѣтъ? Раввины въ такихъ случаяхъ поступали непослѣдовательно, но все-же по извѣстной системѣ и для достиженія извѣстной цѣли. Именно, если при исполненіи Моисеева закона должна была совершаться въ субботу такая работа, которая въ Пятокнижіи не была прямо запрещена, но которую раввины объявляли положительно запрещонной Моисеемъ, то они говорили, что исполненіе этой заповѣди не должно происходить въ субботу или въ праздникъ, чтобы выказать всю великую важность запрещеній, объявленныхъ ими самими за Моисеевыя. Если же исполненіе этого закона было сопряжено съ работой, которую весь міръ объявлялъ запрещонной въ субботу, то они полагали, при извѣстныхъ обстоятельствахъ, что исполненіе этой заповѣди «вытѣсняетъ субботу» דוחה את השבת, какъ гласило тутъ техническое выраженіе, т. е. что эта заповѣдь должна была исполняться въ этотъ день, не смотря на святость субботы. Древнее пониманіе было въ этомъ отношеніи прямо

[1]) Ср. мое сочиненіе: «Восмнадцать еврейскихъ надгробныхъ надписей въ Крыму», Спб. 1866 г., гдѣ мы (стр. 166—170), при упоминаніи извѣстнаго сочиненія Ренана: Vie de Jésus, подробнѣе говорили объ этомъ предметѣ.

противоположное, и вообще нужно замѣтить, что въ древнее время имѣли касательно субботы гораздо болѣе строгія мнѣнія, нежели въ относительно позднее время. Объяснимъ высказанное тутъ нѣсколькими примѣрами. Такъ напр. полагаютъ раввины, что въ первый день седьмаго мѣсяца внѣ Іерусалима нельзя трубить, если этотъ день совпадаетъ съ субботой, хотя Моисеева заповѣдь ясно повелѣваетъ трубить въ этотъ день; раввины-же говорятъ: если трубить въ субботу, то этотъ инструментъ могъ бы быть перенесенъ съ одного мѣста на другое, что, по ихъ мнѣнію, запрещено Моисеемъ [1]). Они утверждаютъ, напротивъ, единогласно, что обрѣзаніе, которое должно совершаться въ осьмой день послѣ рожденія, можетъ исполняться въ субботу, хотя при этомъ совершается работа, дѣланіе которой обыкновенно запрещается [2]). *Древнѣйшіе-же караимы*, у которыхъ здѣсь и въ другихъ случаяхъ сохранились очевидно древнѣйшія понимания, говорятъ почти единогласно, что обрѣзаніе *не должно* совершаться въ субботу, но можетъ откладываться на вечеръ или на слѣдующій день [3]).

Теперь мы прямо можемъ перейти къ нашему вопросу.

---

[1]) См. Мишна, тр. Рошъ-hа-Шана, IV. 1 и Талмудъ, тотъ-же тракт. листъ 29, b и сл.; ср. тамъ-же листъ 32, 6 и Маймонида, Гилькотъ Шофаръ I, 4 и II, 6—10.

[2]) См. Мишна, тр. Саббатъ, XVIII, 3 и XIX, 1—4 и Талмудъ, тотъ-же тракт. листъ 130, a—135, b.

[3]) См. Адеретъ Эліаху сочин. Эліи Башьячи (жилъ во 2-й полов. 15-го стол.) изд. въ Евпаторіи, 1835 г. тр. Cабботъ, листъ 26, a, гдѣ, между прочимъ говорится: היו כלם וכמעט הקדמונים החכמים שמרבית שתדעהו שצריך וממח שבת למוצאי סמוך להעשות אמר ענן רבינו והנשיא בשבת המילה אוסרים אחר ביאת השמש. «Знай, что большая часть древнихъ мудрецовъ, да почти всѣ запрещали обрѣзаніе въ субботу, и нашъ учитель *Ананъ* полагалъ, что оное должно совершаться тотчасъ по окончаніи субботы, послѣ заката солнца»; ср. тамъ-же листъ 99, b. и Леви бенъ Іефетъ въ его Сеферъ га-мицвотъ (у Пинскера, Likutte Kadmanijot, стр. 90), гдѣ говорится почти тоже самое и гдѣ сказано: «кромѣ того я слышалъ, что нѣкоторые въ городѣ *Хитъ* (въ Месопотаміи у Евфрата) и также въ другихъ мѣстахъ не обрѣзываютъ въ субботу, но въ воскресенье».

Что дѣлали, когда 14-е мѣсяца нисана совпадало съ субботой: позволительно-ли было закалать пасхальнаго агнца, или нѣтъ, такъ какъ надо было приготовлять жертву, снимать съ нея кожу, отчасти сжигать ее на огнѣ и т. д., словомъ—дѣлать работы, которыя строго запрещены въ субботу? Позднѣйшіе раввины даютъ на это точный отвѣтъ, говоря: פסח דוחה את השבת, «пасхальная жертва вытѣсняетъ субботу», т. е. святость субботы въ этомъ случаѣ прекращается и позволяется дѣлать всѣ обыкновенно запрещаемыя работы, если они необходимы для принесенія пасхальнаго агнца и не могутъ откладываться на вечеръ [1]). Теперь спрашивается: были-ли прежде того же мнѣнія, что пасхальная жертва вытѣсняетъ святость субботы? Тутъ къ счастью сохранилось извѣстіе, изъ котораго ясно можно видѣть, что это мнѣніе происходитъ отъ *Гиллеля*, дѣда упоминаемаго въ Дѣяніяхъ Апостол. *Гамаліила* [2]), и что онъ впервые старался доказать его разными пространными и тонкими доводами [3]). Тутъ нужно замѣтить мимоходомъ, что отъ *Гиллеля* преимущественно происходитъ новое направленіе съ искусственными толкованіями священнаго Писанія и съ тонкими выводами, которое въ продолженіе первой половины втораго столѣтія достигло высшаго развитія при *Рабби Акибѣ*, извѣстномъ даже отцамъ Церкви [4]). Правда, позднѣйшіе раввины, которые, какъ уже замѣчено, объявляютъ, что ихъ толкованія суть древнія, происходящія отъ самого Моисея, преданія, не хотѣли прямо видѣть нововведенія, происходящаго отъ *Гиллеля*, въ опредѣленіи относительно принесенія пасхальнаго агнца въ субботу; поэтому они

---

[1]) См. Мишна, тр. Песахимъ V, 8 и VI 1—5 и Талмудъ, тамъ-же листъ 65, b и слѣд.

[2]) См. Дѣянія Апост. V, 34—39 и XX, 3.

[3]) Это весьма интересное извѣстіе разсказывается подробно въ іерусалимск. Талмудѣ, тр. Песахимъ, къ Мишнѣ V, 1 и въ вавилонск. Талмудѣ, тотъ же тракт. листъ 66, а и сл. Въ сущности оба разсказа соглашаются, только разсказъ въ послѣднемъ мѣстѣ имѣетъ болѣе тенденціозный колоритъ, чтобы болѣе уничтожить поразительное въ разсказѣ.

[4]) Онъ упоминается Епифаніемъ: Haereses, I, 2, 9, стр. 421.

они говорили, что это опредѣленіе было *забыто* во время *Гиллеля*, а этотъ онъ снова доказалъ извѣстными доводами. Но разумные учоные и знатоки развитія раввинскихъ ученій о преданіяхъ, какъ напр. французскій академикъ *Деренбургъ* [1]), вышеупомянутый докторъ *Гейгеръ* и бывшій берлинскій раввинъ Гольдгеймъ [2]) утверждали на прочныхъ основаніяхъ, что это опредѣленіе относительно принесенія пасхальнаго агнца въ субботу было *нововведеніемъ*, которое прежде было неизвѣстно. Что это опредѣленіе не могло быть забытымъ, какъ утверждаютъ позднѣйшіе раввины, уже видно изъ того, что случай, когда 14-е совпадаетъ съ субботой, повторяется довольно часто. Это обстоятельство уже талмудистамъ казалось страннымъ и они его объясняютъ особеннымъ намѣреніемъ Божіимъ—возвысить личность Гиллеля его участіемъ въ этомъ обстоятельствѣ. У караимовъ также находится положительное извѣстіе, что въ прежнее время *запрещалось* приготовленіе пасхальнаго агнца въ субботу и что *саддукеи*, представители болѣе древняго до-раввинскаго направленія въ іудействѣ, были того же мнѣнія; древніе караимы соглашаются съ болѣе древнимъ мнѣніемъ и съ саддукеями [3]). Намъ также извѣстно о самаританахъ, которые, равно какъ саддукеи и караимы, во многихъ отношеніяхъ были послѣдователями стараго направленія, что они не закалали пасхальнаго агнца, когда 14-ое совпадало съ субботой [4]).

---

[1]) См. его разсужденіе: «Ueber das letzte Paschamal Jesus» въ голландск. журналѣ «Orientalia», Amsterdam, 1841, I, стр. 185 и сл. и его же сочиненіе: «Essai sur l'hist. et la géographie de la Palestine d'apres le thalmuds et les autres sources rebbiniques», Paris, 1867, I стр. 176 и слѣд. и *Гейгеръ*, Iüdische Zeitschrift für wissenschaft und Leben, 1863, II, стр. 42 и слѣд.

[2]) Maamar haïschut, Berlin, 1861; стр. 160 и сл.

[3]) Доказательства этого находятся въ: Eschkol hakkofer караима Jehudah Hadasi (пис. около 1150 г.) § 98 и 202 и Aderet Eliahu, тр. Pesach, IX, листъ 36, а Ср. Derenbourg, l. c. стр. 186 прим. a, и Гольдгеймъ l. c. стр. 166 и слѣд.

[4]) Это истекаетъ изъ «Писемъ самаританъ къ разнымъ европейскимъ учонымъ», см. Correspondance des Samaritains de Naplous, par Sylv. de Sacy, стр. 120.

Въ какое время закалали въ древности пасхальнаго агнца, если 14-е совпадало съ субботой? На этотъ вопросъ нельзя отвѣчать на вѣрное, такъ какъ объ этомъ не сохранилось положительныхъ извѣстій. Этотъ вопросъ не можетъ насъ и интересовать, и мы только замѣтимъ, что, по мнѣнію многихъ *карaимовъ*, пасхальнаго агнца въ этомъ случаѣ закалали и приносили въ жертву 14-го вечеромъ, по окончаніи субботы.

Насъ здѣсь занимаетъ другой вопросъ, именно слѣдующій: какъ поступали, когда 14-е падало на пятницу? Этотъ вопросъ сопряжонъ съ вопросомъ о *времени дня*, когда закалали и приносили въ жертву пасхальнаго агнца. Моисеево распоряженіе объ этомъ не совсѣмъ ясно. Такъ опредѣляется въ кн. Исходъ (XII, 6 и Чис. IX, 5; ср. тамъ-же стихъ 11) время, когда надо закалать пасхальнаго агнца בֵּין הָעַרְבָּיִם, т. е. буквально: «*между обоими вечерами*». Напротивъ во Второз. XVI, 4, и въ кн. *Іисуса. Нав.* (V, 10) назначается время, въ которое надо приносить въ жертву пасхальнаго агнца, בָּעָרֶב׃, т. е. вечеромъ. Во Второзаконіи (XVI, 6) сказано даже: «закалай пасху *вечеромъ при* (или лучше: *по*) *захожденіи солнца*, во время твоего выхода изъ Египта». Послѣднее опредѣленіе означаетъ очевидно лишь *время года*, когда надо было совершать пасху, что̀ хорошо выясняется изъ подобнаго мѣста въ кн. Исходъ (XXIII, 15). Поздніе-же раввины утверждаютъ, что подъ этимъ понимается *время дня* и, указывая на кн. Исходъ (XII, 41), гдѣ въ еврейскомъ текстѣ раздѣленіе стиховъ иное, нежели у 70-ти толковниковъ [1]), объясняютъ это мѣсто такъ, что подъ этимъ понимается послѣобѣденное время. Послѣ долгихъ пространныхъ и тонкихъ выводовъ позднѣйшіе раввины наконецъ выяснили, что подъ словами: «*между обоими вечерами*» собственно понимается послѣобѣденное время, т. е. время, когда солнце *начинаетъ* склоняться къ западу и что пасхальнаго агнца надо приносить въ жертву въ 9-мъ часу, а если нужно,

---

[1]) Въ еврейскомъ текстѣ לֵיל, *ночь*, принадлежитъ къ 42-му стиху, между тѣмъ какъ у 70-ти толковниковъ это слово составляетъ конецъ 41-го стиха.

напр. когда 14-е совпадало съ пятницей, то можно и раньше [1]). Въ древнѣйшее время не знали такихъ вычурныхъ толкованій, а придерживались простаго и естественнаго смысла словъ. Подъ выраженіемъ: בֵּין הָעַרְבַּיִם «между обоими вечерами» очевидно нужно понимать время непосредственно послѣ заката солнца и до появленія темноты, каковое время мы называемъ *сумерками*, и это объясненіе вполнѣ соглашается съ вышеупомянутыми опредѣленіями времени: כְּבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ «*тотчасъ послѣ заката солнца*» [2]) и כָּעֶרֶב «*вечеромъ*», ибо по появленіи темноты уже—не вечеръ, а ночь. Этому объясненію слѣдовали, какъ мы полагаемъ, и 70 толковниковъ: (πρὸς ἑσπέραν—во всякомъ случаѣ не означаетъ послѣобѣденнаго времени), и сирійскій переводчикъ (במערבי שמשא, т. е. «*скоро послѣ заката солнца*», равно какъ и *самаритане* и *караимы*, которые утверждаютъ, что надо закалать и приносить въ жертву пасхальнаго агнца тотчасъ послѣ заката солнца [3]). Позднѣйшіе раввины хорошо чувствовали, что выраженіе: בֵּין הָעַרְבַּיִם «между обоими вечерами» собственно значитъ דמרומי חמה, т. е. *сумерки*; но они старались перетолковать этотъ естественный смыслъ слова, вѣроятно, по причинамъ практическимъ, чтобы дать болѣе времени для приготовленія многочисленныхъ пасхальныхъ агнцевъ еще до наступленія ночи.

Послѣ этого ясно, что въ древнее время, когда еще не преобладали эти вычурныя толкованія, закалали и приносили въ жертву пасхальнаго агнца послѣ заката солнца. Спрашивается теперь, какъ поступали въ древнее время, когда 14-е

---

[1]) См. Мишна, тр. Песахимъ V, 1 и пространныя разсужденія объ этомъ въ іерусал. Талмудѣ къ этой Мишнѣ и вавил. Талмудъ, тотъ же тракт. листъ 55, а и слѣд.

[2]) Частица כ предъ неопредѣленнымъ наклоненіемъ въ еврейскомъ часто имѣетъ значеніе: *какъ, какъ только*, напр. кн. Бытія XXXIX,, 13: כִּרְאוֹתָהּ, «*какъ только* она увидѣла»; тамъ же, ст. 15. כְּשָׁמְעוֹ «*какъ только* онъ услышалъ». Тоже значеніе эта частица, кажется, имѣетъ въ финикійскомъ языкѣ.

[3]) Относительно караимовъ ср. Aderet Elijahu, тр. Песахъ, III, листъ 34. а. и сл. О томъ, какъ поступаютъ самаритане см. Correspondance de Samar. b. c. стр. 72 и 176 и ср. Petermann въ Энциклоп. Герцога XIII, стр. 378.

совпадало съ пятницей? Ибо тотчасъ послѣ заката солнца начиналась суббота [1]) и тогда, по древнему обычаю, уже нельзя было закалать и приносить въ жертву пасхальнаго агнца. Въ раввинской литературѣ объ этомъ не сохранилось извѣстія, и не могло сохраниться, ибо вслѣдствіе позднѣйшихъ опредѣленій, извѣстія о совершеніи въ прежнія времена были можетъ быть умышленно вычеркнуты. О самаританахъ мы положительно знаемъ, что они *теперь* закалаютъ и приносятъ въ жертву пасхальнаго агнца въ пятницу *пополудни*, въ то время, когда солнце склоняется къ западу [2]). Какъ они поступали въ прежнее время — намъ неизвѣстно. Караимы на этотъ счотъ упоминаютъ различныя мнѣнія, между прочимъ и таковыя, по которымъ, когда 14-е совпадаетъ съ пятницею или съ субботой, жертвованіе пасхальнаго агнца *отлагается на будень* [3]). Поэтому вѣроятно, по крайней мѣрѣ очень можетъ быть, закалали и приносили въ жертву въ древнее время—когда еще не знали искусственныхъ толкованій поздняго времени и строго придерживались буквы — пасхальнаго агнца 13-го вечеромъ, когда 14-е совпадало съ пятницей; ибо 14-го *днемъ* нельзя было приносить жертвы, такъ какъ это должно происходить *вечеромъ* по Моисеевымъ предписаніямъ. Но такъ какъ по еврейскому исчисленію времени ночь причисляется къ слѣдующему дню, то очень легко могло случиться, что въ данномъ случаѣ приносили жертву 13-го вечеромъ, потому что также какъ вечеръ 14-го обозначается во Второз. (XVI, 4) первымъ

---

[1]) Время непосредственно послѣ заката солнца до наступленія темноты, слѣд. время *сумерковъ* называлось בין השמשות, буквально: «между солнцами», и считалось уже субботой; ср. объ этомъ Талмудъ, тр. Саббатъ, листъ 34, а и сл. и Маймонида, Гилькотъ Саббатъ, V, 3 и 4. Такъ какъ караимы, относительно времени, когда начинается суббота, вполнѣ соглашаются съ раввинами (см. Адеретъ Эліагу, тр. Саббатъ, IX, листъ 27, b), то совершенно справедливо предположить, что это раввинское пониманіе принадлежитъ древнему времени.

[2]) Petermann, l. c., который въ 1853 г. присутствовалъ при жертвоприношеніи пасхальнаго агнца на горѣ Гаризимской у Наблуса, древняго Сихема, нынѣшняго единственнаго *сѣдалища* самаританъ.

[3]) См. Eschkol hakofer § 202 и Aderet Elijahu, тр. Песахъ, VIII, листъ 36, а.

днемъ пасхальнаго праздника, слѣдовательно причисляется къ 15-му, также могли причислять вечеръ 13-го къ 14-му, при чомъ удовлетворяли, по возможности, буквѣ закона, по которому пасхальнаго агнца должно приносить 14-го. Этимъ, стало быть, объясняется, почему Іисусъ Христосъ велѣлъ приготовить пасхальнаго агнца 13-го,—и это дѣлалъ не Онъ одинъ, что̀ было невозможно, но *всѣ израильтяне* приносили въ жертву тогда пасхальнаго агнца въ это время.

Остается рѣшить еще одинъ вопросъ: отчего Іисусъ Христосъ ѣлъ пасхальнаго агнца еще 13-го вечеромъ, между тѣмъ какъ тѣ, которые его привели 14-го утромъ въ преторію, по Евангеліею Іоанна (XVIII, 28), хотѣли совершить это лишь 14-го? И это легко объяснимо. Кто знакомъ съ различными способами, какими въ древнія, а также и въ позднія, времена объяснялись въ сомнительныхъ случаяхъ слова св. Писанія, можетъ себѣ безъ затрудненія объяснить, какъ легко могло произойти разнорѣчіе относительно времени, когда надо было *ѣсть* пасху. Въ трехъ мѣстахъ Пятокнижія именно сказано, что мясо пасхальнаго агнца должно съѣдаться ночью и то, что̀ отъ него осталось до утра, надо сжечь. Такъ напр. въ кн. Исходъ (XII, 8) читаемъ: «пусть съѣдятъ мясо его *въ сію самую ночь*» и потомъ тамъ же (стихъ 10-й): «не оставляйте отъ него до *утра*; но оставшееся отъ него до утра сожгите на огнѣ». Также говорится о пасхальномъ агнцѣ въ кн. Числъ (IX, 12): «и пусть не оставляетъ отъ него до утра». Наконецъ Второз. XVI, 4 гласитъ относительно этой жертвы: «и изъ мяса, которое ты принесъ въ жертву вечеромъ въ первый день, ничего не должно оставаться до утра». Эти стихи можно было объяснять двоякимъ образомъ, когда приносили въ жертву пасхальнаго агнца 13-го вечеромъ. Одни могли думать, что пасхальнаго агнца, принесеннаго 13-го вечеромъ, должны были ѣсть въ тотъ же вечеръ, такъ какъ ничего нельзя было оставлять отъ его мяса до слѣдующаго утра. Другіе могли полагать, что переносится на вечеръ 13-го лишь принесеніе пасхи, которое не можетъ происходить въ пятницу вечеромъ послѣ заката солн-

ца изъ-за субботы, но *ѣсть* пасху надо по предписанію 14-го вечеромъ, и если говорится, что отъ его мяса ничего нельзя оставлять до *утра*, то подъ этимъ подразумѣвается только утро 15-го, ибо нормальное время для празднованія пасхи—14-е. Оба эти мнѣнія могли указывать на послѣдній приведенный нами стихъ въ свою пользу. Послѣдователи перваго мнѣнія могли сказать: здѣсь сказано, что запрещается оставлять отъ жертвеннаго мяса до *слѣдующаго* утра, слѣд. жертвенную 13-го вечеромъ пасху надо съѣсть ночью съ 13-го на 14-е. Послѣдователи же послѣдняго мнѣнія могли сказать, что здѣсь положительно, какъ и въ другихъ мѣстахъ, подразумѣвается 15-е. Въ талмудической литературѣ находятся сотни разнорѣчій, основанныхъ на совершенно подобныхъ толкованіяхъ св. Писанія. Послѣ этого ясно, почему Іисусъ—и очевидно еще многіе другіе съ нимъ—ѣлъ пасху 13-го вечеромъ, между тѣмъ какъ многіе другіе, которые придерживались послѣдняго мнѣнія, совершали это лишь на слѣдующій день. Относительно времени, когда надо было закалать и приносить въ жертву агнца въ храмѣ[1]), каждый не могъ придерживаться своего мнѣнія, ибо въ храмѣ были хозяевами священники и синедріонъ и поэтому жертвы можно было приносить только по ихъ опредѣленію. Поэтому Іисусъ Христосъ никакъ не могъ принести свою пасху въ иное время, чѣмъ другіе. *Съѣденіе* же пасхи было частное дѣло, которое каждый совершалъ въ своемъ домѣ и могъ притомъ дѣйствовать по своему собственному частному мнѣнію.

Во всемъ до сихъ поръ сказанномъ синоптики во первыхъ совершенно согласны съ извѣстіемъ въ Евангеліи Іоанна. Далѣе, такъ какъ 14-е тогда совпадало съ *пятницей*, въ ка-

---

[1]) Что пасхальный агнецъ долженъ былъ закалаться и жертвоваться только *въ храмѣ*, это едва ли нужно доказывать (см. Второз. XVI, 5 и 6); даже въ то время, когда допускались частные жертвенники (Bamot), пасхальный агнецъ могъ приноситься въ жертву лишь *во храмѣ* іерусалимскомъ; см. Мишну, тр. Песахимъ, V. 5 — 10 и тр. Мегилла, I, 11; ср. также Талмудъ, тр. Песахимъ, листъ 64, а и сл., тр. Мегилла, листъ 9, b, листъ 91, а и тр. Зебахимъ листъ 117, а.

ковой день изъ-за наступавшей субботы нельзя было ни закалать, ни приносить жертву, то эта жертва *всѣми* евреями приносилась вечеромъ 13-го. Поэтому въ Еванг. Іоанна говорится, что тѣ, которые повели Іисуса въ преторію, не хотѣли войти чтобы не оскверниться—*ἵνα φάγωσι τὸ πάσχα*, «чтобы можно было *ѣсть* пасху»; стало быть не сказано, чтобы можно было принести въ жертву пасху, но лишь—чтобы можно было ее *ѣсть*, ибо приносили ее всѣ уже въ предъидущій вечеръ. Разнорѣчіе состояло только относительно времени, когда нужно было *ѣсть* принесенную 13-го пасху. Одни, и между ними и Іисусъ, его домохозяинъ, апостолы и вѣроятно еще многіе другіе ѣли пасху въ тотъ же вечеръ, чтобы ничего не оставалось отъ ея мяса до *слѣдующаго* утра; другіе совершали это, по только-что упомянутой причинѣ, въ слѣдующій вечеръ.

Этотъ результатъ можетъ, по моему мнѣнію, служить и доказательствомъ подлинности Евангелія Іоанна; ибо если бы оно дѣйствительно принадлежало II-му столѣтію, что многіе изъ новѣйшихъ критиковъ утверждаютъ, то авторъ описалъ бы нѣкоторыя обстоятельства изъ жизни Іисуса по обстоятельствамъ *своего* времени. Но такъ какъ во второмъ вѣкѣ, когда новое раввинское направленіе взяло вполнѣ верхъ надъ старымъ, не могло быть рѣчи объ откладываніи пасхи съ 14-го на 13-е и о сомнѣніяхъ во времени, когда надо было ѣсть пасху, то авторъ этого времени никогда не могъ описывать обстоятельства такъ, какъ они дѣйствительно описываются въ Евангеліи Іоанна. Такъ описывать могъ только очевидецъ или по крайней мѣрѣ такой человѣкъ, который жилъ весьма близко къ тому времени, когда совершались описанныя имъ происшествія.

VI.

Объясненіе двухъ мѣстъ въ Евангеліи Іоанна.

Мы пользуемся случаемъ объяснить еще два мѣста въ Евангеліи Іоанна, которыя надѣлали много хлопотъ экзеге-

тамъ, но которыя ими не были объяснены удовлетворительно. Въ только-что объясненномъ мѣстѣ Еванг. Іоанна (XVIII, 28) говорится, что тѣ, которые повели Іисуса Христа въ преторію, не вошли, *чтобы не оскверниться.* Тутъ спрашиваютъ многіе, отчего они не хотѣли войти въ преторію, такъ какъ такое оскверненіе, какъ они полагаютъ, продолжается лишь до вечера, когда они все же могутъ ѣсть пасху, которую ѣли лишь послѣ наступленія ночи. Но на дѣлѣ было совершенно иное. Два древнихъ учителя, жившіе въ первое время Маккавеевъ или даже еще не много раньше, опредѣлили, что почва за границей, т. е. всѣхъ странъ внѣ Палестины—ארץ העמים—оскверняетъ подобно тѣлу мертваго, такъ какъ почва можетъ содержать остатки мертвыхъ. Около 10-ти лѣтъ до Р. Х. это опредѣленіе пріурочили также и къ воздуху заграничному. Соприкосновеніе заграничной почвы оскверняло настолько же, какъ и соприкосновеніе мертваго, т. е. *на семь дней*. Домъ язычника въ Палестинѣ оскверняетъ на столько же, какъ земля за границей, т. е. также на *семь дней* [1]). Слѣдовательно, если бы они вошли тогда въ преторію, они осквернили бы себя на всѣ праздники, и, понятно, не могли бы ѣсть пасху.

Евангелистъ Іоаннъ (XIX, 31) говоритъ: «Но какъ тогда была пятница, то іудеи, дабы не оставить тѣлъ на крестѣ въ субботу—*ибо та суббота была день великій*—просили Пилата» и т. д. Почему, спрашивается, эта суббота была *великая*? Особенно затруднялись тѣ экзегеты, по мнѣнію которыхъ день распятія былъ въ первый день праздника и поэтому слѣ-

---

[1]) См. Мишну, тр. Оголотъ. XVIII, 6 и 7; тр. Назиръ, VII, 3 и Талмудъ, тр. Саббатъ, листъ 14, b и слѣд. Ср, Маймонида, Гилькотъ Туматъ Метъ, XI, 1—9 и комментаторовъ къ этимъ мѣстамъ. Странно, что *Кирхнеръ*, который цитуетъ (см. его сочиненіе: Die jüdische Passafeier u. Jesu letztes Mahl, стр. 33 и сл.) многія и здѣсь упомянутыя мѣста, все таки дошолъ до ложнаго результата, что входъ въ домъ язычника оскверняетъ лишь до вечера; между тѣмъ какъ онъ относительно оскверненія стоитъ наравнѣ съ почвой заграничной и поэтому ведетъ за собою семидневное оскверненіе.

дующій день—былъ обыкновенной субботой. У евреевъ первая суббота *предъ* пасхой называется שַׁבָּת הַגָּדוֹל, т. е. *великая суббота*. Но неизвѣстно съ какого времени существуетъ это названіе. Преданіе, которымъ объясняется происхожденіе этого названія, хотя находится въ талмудической литературѣ, но самое имя впервые встрѣчается въ сочиненіи конца XI или начала XII столѣтія [1]) и въ одной глоссѣ къ Талмуду приблизительно того же времени [2]). Но такъ какъ это названіе относилось къ субботѣ *предъ* пасхой, то это во всякомъ случаѣ не можетъ служить непосредственнымъ объясненіемъ нашего мѣста въ Евангеліи Іоанна. Слѣдовательно намъ надо искать прямаго объясненія этого стиха гдѣ либо въ другомъ мѣстѣ, гдѣ мы и дѣйствительно находимъ его.

Мы выше указали на то, что у самаританъ и караимовъ сохранилось многое изъ воззрѣній и религіозныхъ опредѣленій евреевъ того древняго времени, когда еще не преобладалъ раввинизмъ, между тѣмъ какъ оныя были забыты или нарочно устранены у раввинскихъ евреевъ. Между самаританами и караимами съ одной и между раввинскими евреями съ другой стороны существуетъ старый споръ, о которомъ съ обѣихъ сторонъ было писано много pro и contra. Въ книгѣ Левитъ (XXIII, 9—21) находятся слѣдующія предписанія: чтобы принести въ храмъ первый снопъ жатвы, въ тотъ же день жертвовать агнца со всѣми принадлежностями какъ всесожженіе, чтобы считать съ этого дня 50 дней, а въ послѣдній день оныхъ праздновать пятидесятницу. Время, когда приносить этотъ первый снопъ жатвы, опредѣляется въ 11-мъ и 15-мъ стихахъ (также въ 16-мъ стихѣ): מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת, т. е. буквально: «*на другой день субботы*» именно во время пасхи. Въ Мишнѣ [3]) находится ясное извѣстіе, что *боэѳусеи*, т. е. пар-

---

[1]) Въ Махзоръ Витри, цитуется у Абудрагама 77, а.

[2]) Тосафотъ къ тр. Саббатъ, листъ 87. b. s. v. ואותו; ср. Мидрашъ рабба Шемотъ, Параша בוא.

[3]) Тр. Менахотъ, VI, 3.

тія священниковъ и ихъ приверженцовъ-аристократовъ, во время первыхъ *Иродовъ*, понимали этотъ стихъ буквально, и поэтому жали этотъ снопъ *въ субботу вечеромъ*, въ пасху, и начинали считать съ слѣдующаго дня. Послѣдователи этого мнѣнія жили, между евреями, еще въ концѣ перваго христіанскаго вѣка. Фарисеи, представители новаго направленія, кажется, вели очень жестокую борьбу изъ-за этого съ приверженцами стараго направленія и побѣда досталась послѣ большихъ усилій; ибо въ память этой побѣды состоялось запрещеніе 8-го нисана до конца пасхи (въ каковое время одержали побѣду) сѣтовать публично надъ покойникомъ, какъ въ полупраздники [1]). Изъ талмудическихъ источниковъ также вытекаетъ, что *боэѳусеи*, послѣ того какъ новѣйшее направленіе одержало верхъ надъ старымъ, прибѣгали къ хитрости, начиная счотъ по своему, съ воскресенья, чтобы праздновать пятидесятницу въ воскресенье, и что фарисеи потомъ принимали разныя мѣры для противодѣйствія этому [2]). Эти *боэѳусеи* почти всегда приводятся въ талмудической литературѣ вмѣстѣ съ саддукеями и почти отожествляются съ послѣдними. Вмѣстѣ образовали они, какъ это доказано въ новѣйшее время, усиленную вступленіемъ въ свойство съ первыми Иродами партію священническо-аристократическо-саддукейскую, которая вся слѣдовала до-фарисейскому направленію въ пониманіи многихъ Моисеевыхъ законовъ, *самаритане* и *караимы* также принимаютъ это мѣсто буквально и всегда начинаютъ этотъ счотъ 50-ти дней съ воскресенья. Поэтому они празднуютъ пятидесятницу всегда, какъ и мы христіане, въ воскресенье. Раввинскіе евреи, однако, полагаютъ, что подъ этой *субботой* разумѣется первый день пасхи, въ какой бы день недѣли онъ ни палъ; поэтому они начинаютъ счотъ всегда со *втораго* дня пасхи и пятидесятница бываетъ

---

[1]) Мегиллатъ Таанитъ въ Талмудѣ, тр. Таанитъ, 17, b и тр. Менахотъ, листъ 65, а.

[2]) Мишна, тр. Рошъ га-Шана, II, 1 и тр. Хагига, II. 4; ср. Талмудъ, тр. Рошъ га-Шана листъ 22, b и тамъ же комментарій Раши къ этому мѣсту.

у нихъ въ различные дни недѣли [1]). Понятно, что суббота во время 7-ми дневнаго праздника пасхи имѣла особое значеніе для приверженцовъ перваго естественнаго толкованія, и намъ передаетъ очевидецъ, что дѣйствительно самаритане еще до сихъ поръ называютъ субботу во время праздника пасхи *«великой субботой»* [2]). На основаніи вышеупомянутыхъ достовѣрныхъ извѣстій относительно пониманія этихъ словъ *боэѳусеями* едва ли подлежитъ сомнѣнію, что въ древнее время, когда евреи поступали болѣе слѣдуя естественному смыслу словъ св. Писанія, всѣ они слѣдовали упомянутому мнѣнію *боэѳусеевъ*, *самаританъ и караимовъ* и поэтому называли всѣ, какъ еще теперь *самаритане*, субботу во время пасхальнаго праздника *«великой субботой»*, что̀ мы узнаемъ изъ совершенно мимоходнаго извѣстія въ Евангеліи Іоанна. Но когда въ позднее время взяло верхъ раввинское толкованіе словъ ממחרת השבת (на другой день *субботы* въ смыслѣ на другой день *праздника*), тогда старались также устранить названіе *«великая суббота»* для субботы во время пасхальнаго праздника, чтобы этимъ уничтожить всякое воспоминаніе о прежнемъ толкованіи и лишить ту субботу ея значенія. Но такъ какъ въ народѣ еще сохранилось воспоминаніе о *«великой субботѣ»*, то выдумали сказку и дали это названіе субботѣ предъ пасхой.

Мы полагаемъ, что и изъ этого обстоятельства можно заключить о раннемъ составленіи Евангелія Іоанна; ибо въ

---

[1]) Пространные споры объ этомъ предметѣ находятся въ Талмудѣ. тр. Менахотъ, листъ 65, b и сл. Въ комментаріи Авраама Ибнъ — Езры къ кн. Лев. XXIII, 9; далѣе въ караимскомъ комментаріи *Мибхаръ* Караима Арона Перваго (составл. около 1290 г.) издан. въ Евпаторіи, 1835, III, листъ 41, а и слѣд. и Адеретъ-Эліягу, тр. Хагъ-гашебуотъ I—VI листъ 40, b—43, а. О другихъ позднихъ сектахъ, которыя также слѣдовали мнѣнію самаританъ и караимовъ повѣствуетъ караимъ Егуда Гадаси въ Эшколь га-Коферъ § 98.

[2]) Петерманъ l. c. стр. 381. Что самаритане понимаютъ слова ממחרת השבת также какъ караимы, буквально, они часто высказывали въ своихъ письмахъ къ еврейскимъ ученымъ; см. Correspondance des Samarit. de Naplous, par Sylv. de Sacy, стр. 158, 177 и 190.

концѣ перваго христіанскаго вѣка новое фарисейское толкованіе этихъ словъ одержало полную побѣду надъ старымъ и поэтому тогда уже не могло быть рѣчи о *«великой субботѣ»* въ недѣлѣ пасхальнаго праздника. Даже автору въ *началѣ* II-го столѣтія не вздумалось бы говорить о ней, тѣмъ болѣе, что обстоятельство, что «та суббота была великая», нисколько не стоитъ въ тѣсной связи съ его собственнымъ разсказомъ; ибо было запрещено оставлять трупъ на крестѣ во время ночи на основаніи предписанія Моисея [1]); но тогда надо было поспѣшить снятіемъ съ креста по причинѣ наступленія субботы, потому что вообще въ этотъ день, какая бы ни была суббота, воспрещается совершать погребеніе [2]). Стало быть, если тутъ указываютъ, такъ сказать мимоходомъ и безъ всякой нужды, на незначительное обстоятельство, которое позже не могло быть ни выдуманно ни извѣстно, то это, мы полагаемъ, положительно доказываетъ, что весь разсказъ происходитъ отъ такой личности, которая не очень была удалена отъ того времени, когда совершались сообщенныя имъ происшествія, или даже была ихъ очевидцемъ.

VII.

Выводы изъ того, что было сказано доселѣ относительно синедріона который приговорилъ Іисуса Христа къ смерти.

Если объясненіе наше послѣдняго мѣста въ Еванг. Іоанна вѣрно, въ чомъ едва ли можно сомнѣваться, то изъ этого, какъ и изъ того обстоятельства, что въ годъ смерти Іисуса всѣ евреи закалали пасху 13-го, можно сдѣлать весьма важное историческое заключеніе, именно, *что синедріонъ приговорившій Іисуса къ смерти былъ не фарисейскій*, *но со-*

[1]) Второз. XXI, 22 и 23.

[2]) Въ субботу запрещено трогать покойника съ мѣста, на которомъ онъ лежитъ; относящіяся къ этому предписанія собраны у Маймонида, Гилькотъ Саббатъ, XXVI, 20—23.

стоялъ изъ саддукеевъ, по крайней мѣрѣ послѣдніе были тогда въ синедріонѣ задающими тонъ, отъ которыхъ зависѣло рѣшеніе. Это предположеніе я уже давно и часто высказывалъ, но доселѣ не имѣлъ случая помѣстить въ печати и доказать его; при составленіи этого разсужденія это предположеніе обратилось у меня почти въ убѣжденіе. Не желая распространяться здѣсь о другихъ моихъ основаніяхъ въ пользу этого предположенія, мы остановимся на положеніяхъ, уже доказанныхъ въ этомъ разсужденіи, и только кратко укажемъ на другія основанія этого предположенія.

Чтобы вѣрно понять неясныя извѣстія синоптиковъ о послѣдней пасхальной вечери Іисуса Христа и о Его смерти и чтобы притомъ согласить ихъ съ извѣстіями Еванг. Іоанна, не искажая насильно словъ послѣдняго, мы, какъ полагаемъ, пошли по единственно возможному пути, предположивъ, что всѣ евреи въ годъ смерти Іисуса приносили пасху не 14-го, а 13-го вечеромъ. Мы также привели причины, отчего они тогда уклонялись отъ Моисеева предписанія, и вмѣстѣ показали, что по воззрѣнію раввиновъ или фарисеевъ (что́ почти одно и тоже) эти причины для отложенія не имѣютъ значенія, что агнца можно закалать и приносить въ жертву безъ околичностей въ субботу и что это, когда 14-е совпадало съ пятницей, должно было совершаться послѣ обѣда того же дня. Первый представитель этого фарисейскаго воззрѣнія, какъ выше было доказано, былъ *Гиллель*, дѣдъ упоминаемаго въ Дѣяніяхъ Апостоловъ Гамаліила; о немъ разсказывается въ Талмудѣ, что онъ былъ предсѣдателемъ синедріона отъ 100—60 г. до разрушенія Іерусалима, т. е. отъ 30 г. до Р. Х. до 10 г. по Р. Х. Гиллель хотя не былъ основателемъ фарисейскаго образа толкованія, но онъ доставилъ ему рѣшающую силу и уваженіе, и его стремленіе было преимущественно направлено на то, чтобы возможно больше уменьшить преимущества и привиллегіи священниковъ, вслѣдствіе чего послѣдніе сдѣлались его врагами [1]). Изъ 13-ти правилъ,

[1]) Ср. Geiger, Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft u. Leben, часть II

которыя постановили раввины о томъ, какъ объяснять св. Писаніе и какъ дѣлать выводы изъ закона, приписываютъ ему *семь*, которыя составляютъ собственно сущность этихъ 13-ти правилъ [1]). Пока этотъ *Гиллель* былъ предсѣдателемъ синедріона, пасха навѣрно приносилась по фарисейскому правилу послѣ обѣда, а не по закатѣ солнца, и также закалалась и приносилась въ субботу; ибо это было правомъ синедріона объявлять новолунія и назначать время, когда справлять праздники. Не наступила ли по смерти *Гиллеля* реакція противъ фарисейскаго направленія, такъ что *саддукеи* и ихъ направленіе опять одержали верхъ? Навѣрно это было такъ. Потомство этого *Гиллеля* въ продолженіе 15-ти родовъ подъ рядъ, приблизительно до 425 г. по Р. Х., занимало сначала должность предсѣдателей синедріона, а потомъ патріарховъ, которые отъ римскихъ императоровъ получали титулы illustres, spectabiles и clarissimi. Всѣ эти предсѣдатели и патріархи, начиная съ *Гамаліила* до тѣхъ, которые жили около половины IV-го вѣка, очень извѣстны и о нихъ очень часто упоминается въ талмудическихъ сочиненіяхъ, гдѣ болѣе или менѣе часто приводятся ихъ изреченія и сужденія. Только *Симеонъ*, сынъ этого *Гиллеля*, извѣстенъ лишь по имени, но не сохранилось отъ него ни одного изреченія. Поэтому талмудическое извѣстіе что и этотъ *Симеонъ* былъ предсѣдателемъ синедріона [2]), кажется неисторическимъ и образовалось только по той причинѣ, что трудно было представить себѣ, чтобы сынъ того знаменитѣйшаго *Гиллеля* и праотецъ столь почтеннаго рода ученыхъ предсѣдателей синедріона и патріарховъ, не былъ преемникомъ своего отца, какъ это происходило всегда въ длинномъ ряду ихъ потомковъ. *Гамаліилъ*,

---

1863, стр. 42 и сл. и Derenbourg, Essai sur l'histoire et la géographie de la Paléstine, d'après les Talmuds et les autres sources rabbiniques, Paris, 1867, I стр. 179 и слѣд.

[1]) Тосифта къ Синедріону, VII; Введеніе въ Торатъ Коганимъ и Аботъ де Рабби Натанъ, XXXVII.

[2]) Талмудъ, тр. Саббатъ, листъ 15, а.

сынъ этого *Симеона*, извѣстный въ талмудической литературѣ подъ именемъ «*Раббанъ Гамаліилъ Старшій*», хотя былъ позже предсѣдателемъ синедріона, но во время апостоловъ онъ былъ лишь простымъ его членомъ, между тѣмъ какъ главнымъ ораторомъ и очевидно предсѣдателемъ былъ первосвященникъ. Въ Дѣяніяхъ Апостольскихъ (V, 17) ясно говорится, что первосвященникъ и его свита въ синедріонѣ были Саддукеи и мы видимъ также ясно изъ IV, 1—6, что и священники, старѣйшины и книжники находились въ тѣсной связи съ ними. Поэтому весьма вѣроятно, что великую могущественную партію *саддукеевъ* не легко было побѣдить и что они по смерти весьма популярнаго *Гиллеля*, усиленные *боэвусеями*, находившимися въ свойствѣ съ *Иродомъ I*, опять стали во главѣ синедріона и захватили въ свои руки власть, не будучи впрочемъ въ состояніи вполнѣ вытѣснить почитаемыхъ народомъ *фарисеевъ*. Но эти очевидно составляли тогда въ синедріонѣ меньшинство. Даже позже, когда *фарисеи* уже одержали верхъ, часто, а именно почти до самаго разрушенія храма, бывали саддукейскіе первосвященники [1]). Саддукеи, состоявшіе преимущественно изъ священниковъ и аристократовъ, стало быть изъ консервативныхъ элементовъ, достигши снова власти, дѣлали то, что всегда дѣлаютъ эти классы общества при подобныхъ обстоятельствахъ. Они старались возстановить по возможности все старое. Они распредѣлили праздники по старому обычаю; первый снопъ жатвы приносился въ *воскресенье*, вслѣдствіе чего предъидущая суббота получила бóльшее значеніе и поэтому опять называлась «великой субботой». Пятидесятница справлялась, понятно, также всегда въ воскресенье, пасхальный агнецъ опять, какъ прежде, закалался послѣ заката солнца, а если 14-е совпадало съ пятницей, жертвоприношеніе переносилось на вечеръ 13-го.

---

[1]) См Іосифъ. Фл., Antiqq. XX, 9, 1, гдѣ приводится такой примѣръ въ 63-мъ г. и ср. Geiger, Urschrift u. Uebersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der innern Entwicklung des Judenthums; Breslau, 1857, стр. 108 и слѣд., гдѣ также приводятся такіе примѣры изъ талмудическихъ источниковъ

Между тѣмъ какъ ученіе Іисуса,—за исключеніемъ догмата о Троицѣ,—не находило почти ничего предосудительнаго у *фарисеевъ*[1]), господствовавшей въ то время партіи священническо-аристократическо-саддукейской оно должно было казаться противнымъ. Такая партія въ періодъ реакціи, когда она снова достигла отнятой у нея власти, какъ обыкновенно бываетъ, оказалось суровой, жестокой, и немилосердой. Въ раввинской литературѣ часто встрѣчаются горьчайшія жалобы противъ жестокости, свирѣпости, хищничества и жадности этихъ саддукейскихъ священниковъ. «О горе мнѣ, восклицалъ *Абба Іосифъ бенъ Ханинъ* іерусалимскій, отъ рода *Боэѳа* (выше упомянутыхъ *боэѳусеевъ*), о горе за ихъ копья! О горе мнѣ отъ рода *Кантара*, о горе за ихъ перо! О горе мнѣ отъ рода *Ханана* (Ананіи), о горе за ихъ шипѣніе! О горе мнѣ отъ рода *Измаила бенъ Фаби*, горе за ихъ кулакъ! Они сами первосвященники, ихъ сыновья—казначеи, ихъ зятья—смотрители храма и ихъ слуги бьютъ народъ палками»! Въ другомъ мѣстѣ говорится о знатныхъ священникахъ, גדולי כהונה, что они силою захватываютъ многочисленныя кожи принесенныхъ жертвъ, и о насиліяхъ младшихъ священниковъ, которые ходили въ амбары со своими рабами ссыпать десятину, на которую, по Моисееву закону, они не имѣли никакого права; ибо десятины принадлежали левитамъ, а не священникамъ. Недовольство противъ этого насильственнаго и разбойническаго саддукейскаго священничества въ народѣ было такъ велико, что къ нимъ примѣняли стихъ Притчъ (X, 27): «лѣта грѣшниковъ сократят-

[1]) Излагать подробнѣе этотъ предметъ здѣсь не мѣсто. Вообще только замѣчу, что пренія фарисеевъ съ Іисусомъ не могутъ прямо служить доказательствомъ враждебности между первыми и Спасителемъ. Пренія о религіозныхъ вопросахъ, иногда даже очень оживленныхъ, были тогда и также позже между евреями очень въ ходу. Даже различныя школы фарисеевъ, которыя считали одна другую благовѣрными, напр. школа Гиллеля и школа Шамая, спорили между собою иногда такъ горячо, что тѣ или другіе въ пылу спора брались за мечь или копье. И все-таки спорящіе очень уважали одинъ другаго. Ср. Мишну, тр. Ебамотъ, 1, 6 и Талмудъ, тр. Эрубинъ, листъ 13, b и Беца, листъ 20, а и сл.

ся», и составилось сказаніе, что будто слышался голосъ съ неба во храмѣ, который, (примѣнительно къ 1 Царств. II, 12 и сл.) сказалъ: «уходите отсюда, сыновья Илія, вы осквернили храмъ Божій» [1])! Можно себѣ представить съ какимъ гнѣвомъ и отвращеніемъ такое дерзкое, гордое и народу ненавистное священничество смотрѣло на Іисуса Христа и на его большое вліяніе на народъ. Такъ какъ они боялись приверженцовъ Христа среди народа, то употребили коварство и самую низкую измѣну, завладѣли во мракѣ ночи священною Его личностью и торопливо произнесли надъ нимъ приговоръ *вопреки всѣмъ фарисейскимъ предписаніямъ о судопроизводствѣ при уголовныхъ преступленіяхъ*. *Іосифъ* Флавій разсказываетъ намъ [2]), что уголовное судопроизводство *саддукеевъ* было гораздо строже, нежели фарисеевъ. По предписаніямъ послѣднихъ судъ надъ уголовнымъ преступникомъ, надъ которымъ можетъ быть произнесенъ смертный приговоръ, долженъ производиться только *днемъ*, но ни въ какомъ случаѣ не ночью [3]): Христосъ же былъ осужденъ или по крайней мѣрѣ судимъ ночью [4]). По предписаніямъ фарисеевъ никакой смертный приговоръ не долженъ былъ быть произнесенъ въ тотъ же самый день, въ который судъ начался, а только на *слѣдующій день*; такимъ образомъ смертный приговоръ долженъ былъ быть произнесенъ лишь послѣ *двухъ* засѣданій, произведенныхъ послѣдовательно въ *два* дня [5]): Христосъ былъ осужденъ въ *одномъ* короткомъ засѣданіи. По извѣстіямъ Евангелій Христосъ былъ

---

[1]) См. Тосифта, тр. Менахотъ, конецъ и Талмудъ, тр. Песахимъ, листъ 57, а Фл. Іосифъ, antiq. XX, 8, 8 и 9, 2.

[2]) Antiqq. XIII, 10, 6 и ср. XX, 9, 1.

[3]) Мишна, тр. Синедріонъ, IV, 1.

[4]) По Ев. Матѳ. XXVI, 57 и сл. ср. XXVII, 1, и Ев. Марк. XIV, 53 ср. XV, 1. Іисусъ судился ночью и приговоръ былъ произнесенъ лишь утромъ. Но изъ Ев. Луки XXII, 66, кажется, вытекаетъ, что судъ производился только утромъ.

[5]) Мишна l. c.

осужденъ за мнимое *богохульство* [1]), и первосвященникъ разодралъ свои одежды, когда Христосъ, на его вопросъ, онъ ли Мессія, Сынъ Божій, отвѣтилъ: «ты сказалъ; даже сказываю вамъ: отнынѣ узрите Сына человѣческаго, сидящаго одесную силы, и грядущаго на облакахъ небесныхъ»; потому что каждый, кто слышалъ богохульство, долженъ былъ разодрать свои одежды [2]). По фарисейскимъ предписаніямъ тогда только можно приговорить къ смерти за богохульство, когда богохульникъ при этомъ, клялъ, произносилъ неизреченное божественное имя יהוה *Iегова* [3]), чего Христосъ однако не дѣлалъ. Когда осужденнаго вели на мѣсто казни, судебный приставъ, съ платкомъ въ рукѣ, оставался у дверей судилища; и въ извѣстномъ разстояніи отъ него сидѣлъ другой на лошади, для того, чтобы осужденнаго можно было скорѣе привести обратно съ мѣста казни, въ случаѣ, если кому нибудь изъ судей вздумается сказать что̀ нибудь въ пользу осужденнаго, вслѣдствіе чего процессъ долженъ былъ быть подвергнутъ новому обсужденію. Предъ осужденнымъ долженъ былъ идти человѣкъ, который громкимъ голосомъ кричалъ: «такой-то будетъ казненъ за то или другое преступленіе; кто можетъ высказать что нибудь въ его пользу, тотъ иди и сообщай это суду»! Если самъ осужденный говорилъ, что онъ хочетъ привести что-нибудь въ свое оправданіе, то его должны были возвратить въ судъ для того, чтобы его выслушать тамъ. Пять разъ могъ онъ повторить это требованіе [4]). Соблюлъ ли саддукейскій судъ всѣ эти предписанія фарисеевъ при осужденіи Христа? Нѣтъ! Предъ казнью необходимо было дать осужденному напитокъ, отъ котораго бы онъ лишился полнаго сознанія, для того, чтобы отнять у него

---

[1]) См. Ев. Матѳ. XXVI, 65; Ев. Марк. XIV, 63 и 64; Ев. Луки XXII, 71 и Ев. Іоан. XVIII, 19—24 и XIX, 7.

[2]) Мишна l. c. VII, 8 и Талмудъ. тотъ же тр. листъ 60, а.

[3]) Мишна и Талмудъ тамъ же.

[4]) Мишна l. c. VI, 1—3.

страхъ смерти [1]). Случилось ли это? Также нѣтъ. Тяжкой смертной казни чрезъ распятіе фарисеи не знали [2]); по ихъ правиламъ строго воспрещалось отягчать назначенную смертную казнь [3]). Даже въ нѣсколько позднѣйшее время (около 63-го г. по Р. Х.), видимъ мы, что, какъ только первосвященникомъ сдѣлался саддукей, онъ сейчасъ же поспѣшилъ казнить *Іакова*, брата Господня, какъ его называетъ Іосифъ Флавій. «Люди самого умѣреннаго настроенія и вполнѣ преданные закону», говоритъ *Іосифъ* Флавій, который по всей вѣроятности разумѣетъ фарисеевъ, были возмущены этимъ убійствомъ; поэтому они тайно отправили пословъ къ царю Агриппѣ съ жалобой на саддукейскаго первосвященника, поспѣшили въ Александрію къ новому намѣстнику Альбину и не прежде успокоились, какъ первосвященникъ былъ отставленъ [4]). Отсюда также видно, что саддукейское первосвященство особенно было полно ненависти противъ вызваннаго Христомъ направленія, въ которомъ они видѣли усиленіе народной партіи. По-

---

[1]) Талмудъ, тамъ же, листъ 43, а. Считалось благочестивымъ дѣломъ приготовлять этотъ напитокъ и сестры милосердія въ Іерусалимѣ приготовляли его на свой счотъ.

[2]) О различныхъ смертныхъ казняхъ и о ихъ исполненіи см. Маймонида, Гилькотъ Синедріонъ, XIV, 1 и сл.

[3]) Весьма интересное разсужденіе о смертной казни по раввинскимъ ученіямъ издалъ бельгійскій юристъ И. И. Тонисенъ, подъ заглавіемъ: La peine de mort dans le Talmud. Она напечатана въ «Bulletin de l'Académie royale des sciences.... de Belgique, 35-e année, 2-me série, tome 22, № 11, 1866 стр. 349—423. *Тонисенъ* говоритъ въ немъ съ удивленіемъ о гуманныхъ принципахъ раввиновъ относительно уголовнаго права и замѣчаетъ, что всѣ великіе юристы прошлаго столѣтія, какъ Филянджіери, Беккарія, Блэкстонъ et tous ceux qui contribuèrent si puissamment à la naissance de la philosophie du droit penal, auraient eu pour précurseurs, seize siècles plus tôt, le rabbins de Lydda, de Madalen et de Tibériade! Мы приводимъ это, чтобы показать, что фарисейскій синедріонъ не поступилъ бы такъ съ Іисусомъ, какъ это случилось. Ср. также *Фюрста*, die Humanitätsidee im Strafverfahren der alten Juden, въ журналѣ: Das Ausland, 1868 № 49 стр. 1161 и сл. и № 50 стр. 1191—93.

[4]) Іосифъ Фл., Antiqq. XX, 9,1. Позднѣйшія сказанія о смерти *Іакова*, понятно, не имѣютъ такого значенія, какъ извѣстіе современника Іосифа, который здѣсь разсказываетъ, быть можетъ, какъ очевидецъ.

этому саддукейскій синедріонъ и не безпокоился о гуманныхъ предписаніяхъ противниковъ ихъ, фарисеевъ. Побѣдоносныя клерикально—аристократическая партія, или тогдашніе саддукеи, — стремились per fas et nefas освободиться отъ ненавистнаго имъ Христа, который имѣлъ большое вліяніе на народъ, и добилась, какъ всякая побѣдоносная партія, того, что столичная чернь кричала: «распни! распни»! Мы также знаемъ по извѣстіямъ Евангелій, что первосвященники, между прочимъ и *Каіафа*, который вмѣстѣ съ своими приверженцами прямо называется саддукеемъ [1]), старались схватить Христа *предъ* праздникомъ, потому-что они опасались, *чтобы народъ не возмутился по этому поводу* [2]). Но этотъ же самый народъ такъ жестокосердо кричалъ предъ Пилатомъ: «распни! распни»! Какъ это возможно? Но толпа, которая такъ кричала, это была подкупная столичная чернь, подстрекнутая клерикало-аристократической партіей, — чернь, которая всегда готова служить временщикамъ. Итакъ не фарисейскіе или раввинскіе евреи осудили Христа, а *саддукеи* сдѣлали это противу всѣхъ постановленій фарисеевъ; они и погибли, такъ что едва ихъ имя сохранилось въ памяти людей. Благородный фарисей Гамаліилъ, засѣдавшій въ синедріонѣ, когда судились апостолы, высказалъ при этомъ вѣчно памятныя слова: «И нынѣ, говорю вамъ, отстаньте отъ людей сихъ и оставьте ихъ: ибо если сіе предпріятіе и сіе дѣло отъ человѣковъ, то оно разрушится; а если отъ Бога, то вы не можете разрушить его; берегитесь, чтобъ вамъ не оказаться и богопротивниками» [3]).

Д. Хвольсонъ.

---

[1]) Дѣянія Апост. V, 18; ср. тамъ же, IV, 1 и слѣд.
[2]) См. Ев. Матѳ. XXVI, 3—5; Ев. Марка XIV 1 и 2 и Ев. Луки XXII, 1 и 2.
[3]) Дѣянія Апост. V, 38 и 39.

ТОРЖЕСТВО 5-го СЕНТЯБРЯ.

Торжество празднованія пятидесятилѣтняго священнослуженія высокопреосвященнѣйшаго Исидора, митрополита новгородскаго и с.-петербургскаго, помимо и даже вопреки волѣ виновника его, происходило въ Петербургѣ съ торжественностью далеко необычною. Безъ всякихъ офиціальныхъ программъ, оно совершилось въ полномъ порядкѣ и съ трогательною простотою. Ко дню юбилея прибыли преосвященные: архіепископъ тульскій, епископы: нижегородскій, кавказскій, саратовскій, старорусскій (—немногіе изъ многихъ, желавшихъ лично участвовать въ торжествѣ, іерарховъ русской церкви!); другіе послали отъ себя депутаціи съ привѣтствіями и иконами, или почтили первосвятителя поздравительными письмами и телеграммами. Здѣсь кстати замѣтить, что высокопреосвященный митрополитъ въ свое сорокалѣтнее святительство рукоположилъ больше 60 архіереевъ, такъ что большая часть современныхъ русскихъ іерарховъ чрезъ его рукоположеніе восприяли благодать архіерейства.

Наканунѣ праздника въ церквахъ столицы отправлено было всенощное бдѣніе. Въ самый день юбилея высокопреосвященный митрополитъ началъ въ 8 часовъ утра раннюю литургію въ своей крестовой церкви, въ сослуженіи бывшаго своего викарія, нынѣ саратовскаго епископа, преосвященнаго Тихона, причомъ въ первый разъ употребленъ былъ при богослуженіи пожалованный Владыкѣ въ этотъ день при Высочайшемъ рескриптѣ драгоцѣнный, украшенный бриллiантами, посохъ. Въ 10 часовъ утра совершена была божественная

литургія во всѣхъ храмахъ столицы съ благодарственнымъ молебномъ. Особенною торжественностью сопровождались богослуженія въ соборахъ Исаакіевскомъ и Александро-невскомъ; въ первомъ совершали литургію три преосвященныхъ—тульскій архіепископъ Никандръ, епископъ олонецкій Іоаннъ и выборгскій епископъ Гермогенъ, второй викарій петербургской митрополіи (епископъ ладожскій Палладій по сильной болѣзни не участвовалъ въ торжествѣ); въ Невской лаврѣ служили литургію преосвященные — нижегородскій епископъ Іоанникій, кавказскій Германъ и старорусскій Никодимъ, на молебнѣ же первостоялъ присутствующій въ Св. Синодѣ архіепископъ воронежскій Серафимъ, и въ молебнѣ же приняли участіе всѣ прибывшіе изъ разныхъ епархій депутатами архимандриты, протоіереи и священники; слово въ Александроневской лаврѣ говорилъ священникъ магистръ Михаилъ Предтеченскій. Торжественныя моленія о здравіи и спасеніи высокопреосвященнаго митрополита происходили не въ одномъ Петербургѣ съ Новгородомъ; изъ поздравительныхъ телеграммъ видно, что этотъ день во всѣхъ почти епархіальныхъ русскихъ городахъ праздновался торжественнымъ архіерейскимъ богослуженіемъ. Въ Воронежѣ, въ честь юбилея Владыки-митрополита, открыты пріютъ для гимназистокъ и богадѣльня.

По окончаніи ранней литургіи, почти сряду же, высокопреосвященный митрополитъ началъ пріемъ депутацій и частныхъ поздравителей. Первою представилась депутація отъ столичнаго городскаго общества, потомъ отъ новгородскаго, затѣмъ отъ придворнаго духовенства, отъ духовенства гвардіи, отъ духовенства арміи. Послѣ приняты были градоначальникъ столицы и корпораціи начальствующихъ и учащихъ въ духовно-учебныхъ заведеніяхъ столицы. Начальники этихъ заведеній: ректоръ академіи протоіерей І. Л. Янышевъ, ректоръ семинаріи протоіерей Княжинскій и смотритель училища священникъ Гуляевъ—прочитали, по словамъ одной петербургской газеты, «почтительнѣйшіе, проникнутые благо-

дарнымъ чувствомъ, адресы». Заимствуемъ дальнѣйшія подробности пріема изъ той же газеты. «Затѣмъ слѣдовало представленіе вдовъ и сиротъ с.-петербургскаго Александро-невскаго дома призрѣнія бѣдныхъ духовнаго вѣдомства—учрежденія, обязаннаго своимъ существованіемъ щедрымъ личнымъ пожертвованіямъ и неусыпнымъ отеческимъ заботамъ митрополита-юбиляра (при этомъ одна изъ воспитанницъ женскаго училища, состоящаго при означенномъ домѣ, удостоилась поднести митрополиту вышитую подушку работы ученицъ). Отъ московской епархіи, гдѣ прошло нѣсколько лѣтъ служенія высокопреосвященнаго Исидора,—сначала въ должности ректора семинаріи, а потомъ викарнаго епископа, — привѣтствовалъ юбиляра настоятель одного изъ московскихъ монастырей, архимандритъ Сергій, вручившій юбиляру привѣтственное письмо московскаго митрополита Иннокентія и адресы отъ московской семинаріи и Общества любителей духовнаго просвѣщенія». Потомъ одинъ изъ молодыхъ грузинъ въ весьма трогательныхъ выраженіяхъ засвидѣтельствовалъ передъ юбиляромъ о глубокой симпатіи, до сихъ поръ сохранившейся въ православныхъ жителяхъ Закавказскаго края къ бывшему экзарху Грузіи. Этотъ молодой грузинъ, по фамиліи Сабининъ, бывшій вольнослушатель нашей академіи, стоялъ во главѣ десяти молодыхъ грузинъ, живущихъ въ Петербургѣ или Москвѣ и одѣтыхъ въ національные грузинскіе костюмы: грузинская депутація была пріятною неожиданностью для Владыки-митрополита и живо напомнила ему его экзархатство въ Грузіи въ теченіи 13 лѣтъ (1844—1857). За этимъ слѣдовала депутація отъ Славянскаго благотворительнаго комитета, поднесшаго Владыкѣ званіе почотнаго члена. «Депутація отъ столичнаго и сельскаго духовенства прочитала юбиляру адресъ, заключающій въ себѣ обзоръ многочисленныхъ заслугъ высокопреосвященнаго во все время его пятидесятилѣтняго служенія русской церкви и проникнутый духомъ глубочайшей сыновней преданности архипастырю (см. этотъ адресъ ниже). Не смотря на то, что адресъ этотъ довольно обширенъ, архи-

пастырь съ полнымъ вниманіемъ и видимымъ удовольствіемъ выслушалъ привѣтствіе своей паствы и радушно благодарилъ ее, какъ за выраженныя чувства въ адресѣ, такъ, особенно, за учрежденіе духовенствомъ въ Александро-невскомъ домѣ призрѣнія бѣдныхъ духовнаго званія 8-ми стипендій «имени митрополита Исидора», и за поднесенную икону Покрова Пресвятыя Богородицы, передъ которою маститый архипастырь сдѣлалъ земной поклонъ и затѣмъ приложился къ образу». Изъ преосвященныхъ говорили привѣтствія: архіепископъ тульскій Никандръ, саратовскій епископъ Тихонъ, старорусскій Никодимъ, выборгскій—Гермогенъ. Было бы долго перечислять, если бы мы даже и могли, длинный рядъ поздравителей, пріемъ которыхъ окончился лишь къ 2-мъ часамъ: экипажи почти непрерывно до этого времени слѣдовали отъ Знаменья до покоевъ митрополита въ Лаврѣ и обратно. Въ заключеніе юбиляръ почтенъ былъ привѣтствіемъ отъ Св. Синода. Нѣкоторыя изъ этихъ привѣтствій, а равно и изъ письменныхъ и телеграфныхъ поздравленій, читатель найдетъ ниже; остальные изъ этихъ дорогихъ матеріаловъ для исторіи русской церкви за двѣ четверти текущаго столѣтія (1825—1875 гг.) напечатаны въ 35, 36 и 37 номерахъ «Церковнаго Вѣстника».

Въ виду этого мы считаемъ излишнимъ (еслибы даже находили умѣстнымъ и приличнымъ) оцѣнивать заслуги высокопреосвященнаго митрополита для Церкви и Отечества: бываютъ положенія, когда пишущій находится внѣ права хвалить... Глубоко порадовала насъ въ маститомъ іерархѣ его неутомимая бодрость: онъ въ теченіе почти полусутокъ (съ 6 час. утра до 5 по полудни) находился на ногахъ въ день своего мимовольнаго торжества и всѣмъ находился сказать привѣтъ и благодарность. Бодрость эта обѣщаетъ отечеству еще много лѣтъ архипастырства и «разумнаго, изощреннаго опытомъ служенія въ разныхъ мѣстностяхъ отечества, руководительства дѣяніями высшаго правительства церкви Всероссійской» (*слова Высочайшаго рескрипта*).

Открылась или, вѣрнѣе, еще разъ подтвердилась при настоящемъ юбилеѣ весьма пріятная особенность нашего времени. Русскій народъ всегда отличался особеннымъ уваженіемъ и любовью къ своимъ архипастырямъ. Но эти преискреннія отношенія нѣсколько портились въ послѣдніе полтора вѣка отъ недостатка надлежащей свободы въ дѣйствіяхъ архипастырей относительно и клира и народа. Подуло на Россію съ высоты трона вѣтромъ свободы, и въ Россіи стали все чаще замѣчаться явленія, напоминающія собою времена Игнатія Богоносца, Поликарпа, Аѳанасія В., Златоуста, Амвросія. Эту мысль мы когда-то высказали въ «Христіанскомъ Чтеніи» по поводу проводовъ изъ Одессы въ Ярославль высокопреосвященнаго Димитрія. Можно было бы указать не мало подобныхъ проявленій любви клира и народа къ своимъ архипастырямъ изъ исторіи послѣдняго десятилѣтія, и вѣнцомъ этихъ явленій мы можемъ считать петербургское духовно-церковное торжество 5-го сентября. А между тѣмъ находятся запоздалые газетные реформаторы, которые усиливаются доказать, что дѣло церкви находится у насъ въ безнадежномъ состояніи, что нужны какія-то радикальныя реформы для спасенія интересовъ вѣры, что между монашествующимъ и свѣтскимъ клиромъ существуетъ ничѣмъ неистребимое недовѣріе, что деспотизму епископовъ нужно наконецъ положить границы.... Намъ кажется, что бо̀льшая свобода для дѣятельности служителей вѣры, высшихъ и низшихъ, только сгладила бы окончательно нѣкоторыя, образовавшіяся исторически, шероховатости въ ихъ взаимныхъ отношеніяхъ и сдѣлала бы вліяніе единодушнаго клира на народъ сильнѣе и благотворнѣе для временныхъ и вѣчныхъ интересовъ русскаго православнаго человѣка. Созидаютъ довѣріе и любовь, а не вражда и зависть (которыя сколько усердно столько же и безуспѣшно стараются посѣять въ самой средѣ служителей Церкви нѣкоторые органы русской печати). Такъ въ государствѣ, такъ еще болѣе въ Церкви.

Служебная лѣтопись о первенствующемъ іерархѣ русской православной церкви.

Высокопреосвященнѣйшій Исидоръ, митрополитъ новгородскій, с.-петербургскій и финляндскій, Свято-троицкія Александро-невскія Лавры священно-архимандритъ, первенствующій членъ Святѣйшаго Всероссійскаго Синода, родился 1 октября 1799 года въ селѣ Никольскомъ, Каширскаго уѣзда Тульской губ.; сынъ діакона; въ мірѣ именовался Іаковъ Никольскій. Окончивъ курсъ въ тульской духовной семинаріи въ 1821 году 15 августа, поступилъ въ с.-петербургскую духовную академію для высшаго образованія. По окончаніи курса въ академіи въ 1825 году, въ томъ-же году, по указу Святѣйшаго Правительствующаго Синода, 22 августа постриженъ въ монашество, 28 опредѣленъ баккалавромъ въ академію, а 29 посвящонъ въ іеродіакона. Дальнѣйшія служебныя перемѣны въ жизни Высокопреосвященнѣйшаго юбиляра изображаются въ слѣдующемъ порядкѣ:

1825 г. 5 сентября. Рукоположенъ въ іеромонаха.

— 10 сентября. Опредѣленъ библіотекаремъ академіи.

1826 г. 30 октября. Коммиссіею духовныхъ училищъ удостоенъ степени магистра.

1827 г. 10 марта. По представленію академической конференціи коммиссіею духовныхъ училищъ утвержденъ дѣйствительнымъ членомъ оной конференціи.

— 26 августа. По указу Свят. Синода сопричисленъ къ соборнымъ іеромонахамъ Александро-невской лавры.

1829 г. 14 августа. По указу Св. Синода произведенъ въ санъ архимандрита и опредѣленъ настоятелемъ въ третьеклассный Мценскій Петропавловскій монастырь.

— 24 августа. Коммиссіею духовныхъ училищъ опредѣленъ въ орловскую семинарію ректоромъ и профессоромъ богословскихъ наукъ.

— 11 ноября. Опредѣленъ присутствующимъ въ орловскую консисторію.

1831 г. 10 февраля. Высочайше утвержденъ въ званіи члена орловскаго тюремнаго комитета.

1833 г. 2 января. Въ воздаяніе заслугъ и ревностныхъ трудовъ, засвидѣтельствованныхъ кіевскимъ академическимъ правленіемъ, Всемилостивѣйше сопричисленъ къ ордену св. Анны 2-й степени.

— 2 іюля. Коммиссіею духовныхъ училищъ перемѣщонъ въ московскую духовную семинарію на должность ректора и профессора богословскихъ наукъ и опредѣленъ настоятелемъ московскаго ставропигіальнаго заиконоспасскаго монастыря.

1834 г. 11 ноября. По именному Высочайшему указу хиротонисанъ во епископа Дмитровскаго, викарія московской епархіи, въ Москвѣ, въ Чудовомъ монастырѣ

1837 г. 17 апрѣля. Сопричисленъ къ ордену св. Анны 1-й степени во вниманіе къ ревностному и отличному исполненію обязанностей, засвидѣтельствованному Св. Синодомъ.

— 5 іюля. Высочайшимъ именнымъ указомъ перемѣщонъ въ полоцкую епархію.

1840 г. 5 іюля. Таковымъ же указомъ перемѣщонъ въ могилевскую епархію.

1841 г. — Возведенъ въ санъ архіепископа.

1844 г. 12 ноября. Высочайшимъ именнымъ указомъ перемѣщонъ въ епархію карталинскую и кахетинскую съ званіемъ члена Святѣйшаго Синода и экзарха Грузіи.

1845 г. 27 августа. Копенгагенскимъ обществомъ сѣверныхъ древностей избранъ членомъ по русскому отдѣленію.

1845 г. 5 апрѣля. За ревностное усердіе въ церкви и неусыпную заботливость о благоустройствѣ управленія ввѣренными паствами въ отдаленномъ краѣ имперіи сопричисленъ къ ордену св. Равноапостольнаго князя Владиміра 2 ст. большаго креста.

1850 г. 21 апрѣля. Сопричисленъ къ ордену св. благовѣрнаго князя Александра Невскаго за ревностное служеніе церкви, отличающееся неусыпною заботливостью о благоустройствѣ ввѣренныхъ духовному надзору паствъ въ мѣстахъ разноплеменнаго населенія.

1853 г. 29 января. Избранъ почетнымъ членомъ Императорскаго русскаго географическаго общества.

— 19 апрѣля. Высочайшимъ рескриптомъ награжденъ алмазнымъ крестомъ, для ношенія на клобукѣ, за отлично ревностное прохожденіе пастырскаго поприща, ознаменованное неутомимою дѣятельностію къ пользѣ ввѣренныхъ надзору паствъ словесныхъ и къ благоустроенію духовной части Закавказскаго Края.

1854 г. 30 іюля. Избранъ почетнымъ членомъ кіевской академической конференціи, съ утвержденія Св. Синода.

1856 г. 26 августа. Именнымъ указомъ Его Императорскаго Величества Святѣйшему Синоду возведенъ лично въ санъ митрополита, за неусыпную, при долговременномъ архипастырскомъ служеніи, заботливость о ввѣренныхъ паствахъ и за ревностные на настоящемъ поприщѣ труды по общему управленію церковными дѣлами Закавказскаго Края къ постепенному въ немъ благоустройству духовной части.

1857 г. 29 декабря. Въ годичномъ засѣданіи Императорской академіи наукъ, на основаніи Высочайше утвержденнаго устава, избранъ въ почетные члены сей академіи по отдѣленію русской словесности.

1858 г. 1 марта. Именнымъ Высочайшимъ указомъ назначенъ митрополитомъ Кіевскимъ и Галицкимъ.

— — Отъ того же числа и по тому же предмету Высочайше удостоенъ рескрипта.

— 28 августа. Высочайшею граматою въ 28 день августа, за отлично усердное долговременное служеніе и благопотребное управленіе церковными дѣлами закавказскихъ епархій, сопровождаемое благочестивою и назидательною жизнію, пастырскую попечительность и ревностное содѣйствіе къ возобновленію древнихъ и устройству новыхъ храмовъ Божіихъ, Всемилостивѣйше пожалованы алмазные знаки св. благовѣрнаго князя Александра Невскаго.

1859 г. 27 января. Королевскимъ копенгагенскимъ обществомъ сѣверныхъ древностей избранъ почетнымъ членомъ и фундаторомъ.

— 24 февраля. По ходатайству конференціи С.-пб. духовной академіи, опредѣленіемъ Св. Синода, утвержденъ

въ званіи почетнаго члена С.-Петербургской академической конференціи.

— — По ходатайству конференціи Московской духовной академіи, опредѣленіемъ Св. Синода, утвержденъ въ званіи почетнаго члена Московской академической конференціи.

— 27 марта. Комитетомъ для всенароднаго распространенія граматности, учрежденнымъ при Императорскомъ московскомъ обществѣ сельскаго хозяйства, избранъ почетнымъ членомъ онаго.

1860 г. 22 марта. Избранъ членомъ Императорскаго русскаго археологическаго общества.

— 1 іюля. Высочайшимъ указомъ назначенъ митрополитомъ новгородскимъ, с.-петербургскимъ и финляндскимъ и Свято-троицкія Александро-невскія лавры священно-архимандритомъ.

— 21 августа. Именнымъ Высочайшимъ указомъ, даннымъ Совѣту Императорскаго человѣколюбиваго общества, назначенъ главнымъ попечителемъ сего общества и предсѣдателемъ совѣта онаго.

1861 г. 16 января. Совѣтомъ Императорскаго с.-петербургскаго университета избранъ въ почетные члены онаго.

— 18 февраля. Императорскою с.-петербургскою медико-хирургическою Академіею избранъ въ почетные члены оной.

— 28 іюня. Его Величествомъ, королемъ Греціи пожалованъ орденомъ Спасителя 1-й степени большаго креста.

— 2 августа. На принятіе и ношеніе сего ордена послѣдовало Высочайшее разрѣшеніе Государя Императора.

1861 г. 27 декабря. По всеподданнѣйшему докладу намѣстника кавказскаго Всемилостивѣйше предоставлено званіе почетнаго члена Общества возстановленія православнаго христіанства на Кавказѣ.

1862 г. 28 іюня. Назначенъ предсѣдателемъ Высочайше утвержденнаго присутствія по дѣламъ православнаго духовенства.

1863 г. 23 марта. За долговременное, постоянно полезное служеніе, ревностное исполненіе возложенныхъ на него обя-

занностей и принесеніе истинной пользы опытнымъ и благоразумнымъ участіемъ въ дѣлахъ высшаго церковнаго управленія и отеческими заботами по благоустроенію бѣдныхъ и сиротъ духовнаго званія, въ изъявленіе особаго Монаршаго къ нему благоволенія, Всемилостивѣйше сопричисленъ къ ордену св. Владиміра 1-й степени большаго креста.

18 63 г. Декабря 31. / 64 г. Января 10. Его Величество, Государь Императоръ соизволилъ предоставить ему званіе почотнаго члена Общества возстановленія православнаго христіанства на Кавказѣ, на каковое званіе полученъ имъ знакъ и дипломъ, установленные § 10 уст. сего Общества, при рескриптѣ Его Императорскаго Высочества, Государя Великаго Князя Михаила Николаевича.

1866 г. 27 марта. За неусыпное стремленіе ко благу Церкви и Отечества, Всемилостивѣйше сопричисленъ къ ордену св. апостола Андрея Первозваннаго.

— 5 октября. Отношеніемъ г. оберъ-прокурора Святѣйшаго Синода, графа Дмитрія Андреевича Толстаго, отъ 7 октября 1866 года за № 5371-мъ, объявлена Всемилостивѣйшая благодарность Его Величества за архипастырское попеченіе о духовно-учебныхъ заведеніяхъ с.-петербургской епархіи.

— 23 октября. Высочайшимъ рескриптомъ объявлены Монаршія признательность и благоволеніе какъ главному попечителю Императорскаго человѣколюбиваго общества за обильные плоды христіанской дѣятельности того общества и постоянное расширеніе его благотворительности на пользу неимущихъ.

1871 г. 26 Іюня. / 6 Іюля. Высочайшимъ рескриптомъ объявлены Высочайшее благоволеніе и искренняя признательность какъ главному попечителю Императорскаго человѣколюбиваго общества, за обильные плоды христіанской дѣятельности того общества и постоянное расширеніе его благотворительности на пользу неимущихъ и болящихъ въ 1866, 1867, 1868 и 1869 годахъ.

1872 г. 16 апрѣля. Всемилостивѣйше пожалованъ орденомъ св. Андрея Первозваннаго съ алмазными знаками.

1872 г. 2 ноября. Высочайшимъ рескриптомъ объявлена Высочайшая душевная благодарность за вполнѣ удовлетворительную дѣятельность въ 1870 г. по Императорскому человѣколюбивому обществу.

1873 г. 26 января. По предложенію управленія музея имени Его Императорскаго Высочества Государя Наслѣдника Цесаревича въ Москвѣ состоитъ въ званіи почетнаго члена онаго съ 1873 г. 26 января.

1874 г. 22 Мая / 3 Іюня. Высочайшимъ рескриптомъ, объявлена Высочайшая признательность за полезную дѣятельность по Императорскому человѣколюбивому обществу.

1875 г. 5 сентября. Государь Императоръ при Высочайшемъ рескриптѣ пожаловалъ высокопреосвященнѣйшему митрополиту Исидору *архипастырскій посохъ, осыпанный драгоцѣнными каменьями.*

Высочайшій Рескриптъ.

Преосвященный митрополитъ новгородскій, с.-петербургскій и финляндскій ИСИДОРЪ!

Сего числа исполняется пятьдесятъ лѣтъ со времени рукоположенія вашего во іеромонашескій санъ. Въ сей знаменательный для васъ день Мнѣ пріятно привести на память всѣ отличные труды ваши на пользу Церкви и Отечества. Съ самаго вступленія на служебное поприще, какъ наставникъ духовнаго юношества, вы обратили на себя вниманіе приснопамятнаго митрополита Филарета и были въ 1834 году призваны въ званіе викарія Дмитровскаго нести часть трудовъ его по управленію московскою епархіею. Затѣмъ занимая преемственно каѳедры полоцкую и могилевскую, были участникомъ священнаго дѣла братолюбнаго возвращенія въ нѣдра православія паствъ, отторгнутыхъ отъ онаго обманомъ и на-

силіемъ. По успѣшномъ возсоединеніи уніи въ сихъ двухъ епархіяхъ, Державная воля Незабвеннаго Родителя Нашего указала вамъ новое поле дѣятельности въ экзархатѣ грузинскомъ. Неутомимые ваши труды по духовному благоустроенію областей, входившихъ въ древнее царство Карталинское, надолго останутся незабвенными и неизгладимою пребудетъ память о томъ, что вами утверждено чествованіе Креста Христова во многихъ мѣстностяхъ Кавказа, прежде васъ непосѣщенныхъ православными іерархами. Воздавая вамъ должную дань справедливости, Я призналъ за благо, въ самый день священнаго воспріятія Мною вѣнца прародительскаго, возвести васъ въ санъ митрополита и вскорѣ по перемѣщеніи на каѳедру кіевскую призвать васъ къ непосредственному участію въ засѣданіяхъ Святѣйшаго Синода. Съ возведеніемъ васъ въ 1860 году въ званіе митрополита новгородскаго, с.-петербургскаго и финляндскаго, вамъ выпалъ жребій руководить дѣяніями сего высшаго правительства Церкви Всероссійской. Первоприсутствованіе ваше въ ономъ постоянно свидѣтельствуетъ о разумѣ вашемъ, изощренномъ опытомъ служенія въ разныхъ мѣстностяхъ Нашего Отечества; лично изучивъ нужды духовенства, потребности духовнаго образованія и недостатки церковнаго хозяйства и управленія, вы неуклонно направляете труды Святѣйшаго Синода на устраненіе замѣченныхъ вами несовершенствъ. Несомнѣнные тому примѣры являютъ: самоличное участіе ваше въ оконченномъ нынѣ переложеніи книгъ Священнаго Писанія на русскій языкъ; заботы ваши объ обезпеченіи духовенства, доказанныя устроеніемъ вами богадѣльни для призрѣнія вдовъ и сиротъ; любвеобильное соединеніе вами правды и милости въ дѣлахъ суда духовнаго, въ рѣшеніи дѣлъ Синодальныхъ всегда присущее.

Но заботы ваши не ограничиваются однимъ духовенствомъ Съ 1860 года состоя главнымъ попечителемъ императорскаго человѣколюбиваго общества, вы успѣли въ теченіи 15 лѣтъ вашего управленія учредить болѣе 30 воспитательныхъ и благотворительныхъ заведеній и распространить дѣйствія обще-

ства до такой степени, что вмѣсто 16 тысячъ неимущихъ, получавшихъ пособія при вступленіи вашемъ, общество оказываетъ нынѣ помощь 76 тысячамъ лицъ, и, не смотря на столь значительное расширеніе благотворительности своей, оно, благодаря благоразумному веденію вами хозяйства, возрастило цѣнность своихъ денежныхъ и недвижимыхъ имуществъ болѣе, чѣмъ на два съ половиною милліона рублей.

Всѣми таковыми подвигами на благо святой Церкви и на пользу любезнаго Нашего Отечества вы стяжали право на совершенное Мое благоволеніе и полную Мою признательность: во изъявленіе оныхъ Всемилостивѣйше жалую вамъ архипастырскій посохъ, осыпанный драгоцѣнными каменьями, и молю Бога, да продлится еще на многіе годы плодотворное святительское служеніе ваше.

Поручая Себя молитвамъ вашимъ, пребываю къ вамъ всегда благосклонный.

На подлинномъ Собственною Его Императорскаго Величества рукою написано:

«АЛЕКСАНДРЪ».

5-го сентября 1875 года.

ПРИВѢТСТВІЯ 5-го СЕНТЯБРЯ [1]).

(материалы для исторіи русской церкви за 1825—1875 гг.).

I.

Отъ Святѣйшаго Синода, произнесенное членомъ онаго протопресвитеромъ В. В. Бажановымъ.

Святѣйшій Синодъ радостно привѣтствуетъ Ваше Высокопреосвященство, Своего Первенствующаго Члена, съ совершившимся пятидесятилѣтіемъ достославнаго служенія Вашего

---

[1]) Остальныя привѣтствія напечатаны или поименованы въ «Церковномъ Вѣстникѣ» (№№ 35—37).

Церкви и Отечеству, и искренно желаетъ, чтобы Господь Богъ даровалъ Вамъ силы и крѣпость бодрственно продолжать высокое и благотворное служеніе Ваше еще многія лѣта.

Отъ высокопреосв. Арсенія, митрополита кіевскаго.

Достигла и до насъ пріятная вѣсть, что Ваше Высокопреосвященство, уступая общему желанію своей паствы, рѣшились наконецъ въ слѣдующемъ сентябрѣ праздновать свое, столь славное и благодатное на востокѣ и западѣ, на югѣ и сѣверѣ, пятидесятилѣтнее служеніе святой россійской Церкви и Отечеству.

Не имѣя, къ сожалѣнію, возможности самъ лично явиться къ Вамъ, чтобы отъ всей души и сердца привѣтствовать Васъ съ симъ многознаменательнымъ не для Васъ только, но для всей нашей Церкви, днемъ Вашей жизни, покорнѣйше прошу Васъ, милостивый Архипастырь, по крайней мѣрѣ въ сихъ строкахъ благосклонно выслушать отъ меня съ Лаврою, Софійскимъ соборомъ и всею кіевскою паствою сердечное поздравленіе и вмѣстѣ искреннее молитвенное благожеланіе, да Жизнодавецъ Господь продолжитъ жизнь Вашу до самыхъ позднихъ лѣтъ, съ сохраненіемъ силъ духа и тѣла въ полной свѣжести, ко благу православной нашей церкви, во главѣ которой Вы нынѣ стоите, составляя ея вѣнецъ и украшеніе и да удостоитъ Васъ и въ будущемъ вѣкѣ сопричастія въ Своей славѣ небесной; въ знаменіе же и залогъ сего благожеланія нашего благоволите принять отъ насъ подносимыя при семъ иконы Божіей Матери, а намъ, яко приснымъ чадамъ своимъ, ниспослать свое пастыреначальническое благословеніе.

Отъ высокопреосвященнаго Иннокентія, митрополита московскаго.

Ваша паства и соотечественники нынѣ привѣтствуютъ Васъ съ совершеніемъ пятидесятилѣтняго Вашего служенія церкви Божіей на разныхъ степеняхъ священства и священноначалія. Широко пройденное Вами поприще, а настоящее предстоятельство въ отечественной Церкви Вами занимаемое составляетъ въ ней и послѣднюю степень высоты и величія. Привѣтствуя Васъ и принося благодареніе Господу за Васъ и плодотворное служеніе Ваше въ дѣя-

тельности воспитательной, проповѣднической, святительской и правительственной, я не могу не вспомнить съ чувствомъ особенной радости за Васъ о трудахъ, подъятыхъ Вами въ переводѣ всего священнаго Писанія на своевременное русское нарѣчіе. Этотъ священный плодъ трудовъ Вашихъ, преимущественно предъ другими, перейдетъ далеко въ потомство, и каждое доброе движеніе въ душахъ православныхъ соотечественниковъ, возбуждаемое уясненными и приближенными Вами къ ихъ разумѣнію истинами слова Божія, будетъ Вамъ наградою. А препровождаемую при семъ мною Вашему Высокопреосвященству св. икону Христа Спасителя покорнѣйше прошу принять, какъ знакъ моего постояннаго молитвеннаго желанія, да продлитъ Господь еще на многіе годы Вашу жизнь и Ваше плодотворное служеніе Церкви.

Отъ высокопреосвященнаго Евсевія, экзарха Грузіи.

По случаю приближающагося дня юбилейнаго празднованія пятидесятилѣтняго служенія Вашего Высокопреосвященства въ духовномъ санѣ, священнымъ и пріятнымъ для себя долгомъ поставляю принести Вамъ, милостивѣйшій Архипастырь и Отецъ, искреннѣйшее поздравленіе съ симъ приснопамятнымъ и благознаменитымъ днемъ праздника Вашего и отъ всей души пожелать Вамъ отпраздновать еще и пятидесятилѣтіе служенія въ санѣ архіерейскомъ.

Поздравленіе сіе приношу и отъ себя лично и отъ прежней Вашей грузинской паствы, коей Вы посвятили лучшіе годы своей жизни и дѣятельности и которая сохранила объ Васъ добрую память.

Пишу Вамъ сіе изъ любимой и возстановленной Вашимъ Высокопреосвященствомъ святой обители мортковской.

За симъ испрашиваю Вашихъ дѣйственныхъ первосвятительскихъ молитвъ о мнѣ немощствующемъ и благословенія и благоволенія для ввѣренной мнѣ паствы.

Отъ высокопр. экзарха Грузіи — телеграмма.

Отъ себя лично и отъ моей, бывшей Вашей, паствы и отъ всего грузинскаго экзархата привѣтствую Ваше Высокопреосвященство съ пятидесятилѣтіемъ Вашего достославнаго служенія въ духовномъ санѣ.

Отъ высокопреосв. Макарія, архіепископа литовскаго.

Священнымъ и пріятнѣйшимъ долгомъ считаю привѣтствовать Васъ, доблестный первосвятитель, съ совершившимся пятидесятилѣтіемъ Вашего достославнаго служенія Церкви и Отечеству и при этомъ выразить предъ Вами мои самыя искреннія благожеланія и глубочайшее уваженіе.

Отъ г. Оберъ-прокурора Святѣйшаго Синода—изъ Москвы—телеграмма.

Искренно поздравляю Ваше Высокопреосвященство съ пятидесятилѣтнимъ юбилеемъ достославнаго служенія Вашего Церкви. *Графъ Дмитрій Толстой.*

Отъ высокопреосв. Іоанникія, архіепископа варшавскаго.

По великодаровитой благодати Божіей, нынѣ исполнилось пятидесятилѣтіе служенія Вашего, ознаменованнаго благотворными дѣяніями и доблестными заслугами Церкви и Отечеству.

Принося Вамъ, Святѣйшій Іерархъ, какъ отъ себя, такъ и отъ всѣхъ моихъ сотрудниковъ и отъ всѣхъ чадъ ввѣренной мнѣ паствы холмско-варшавской, искреннѣйшее привѣтствіе съ благознаменитымъ днемъ юбилея Вашего, мы вмѣстѣ съ тѣмъ изъ глубины сердецъ нашихъ приносимъ усердное благодареніе Господу Богу, толико благопромышляющему о Васъ и чрезъ Васъ о святой своей Церкви, и изливаемъ предъ Нимъ теплое моленіе, да сохранитъ Онъ драгоцѣнную жизнь Вашу въ вожделѣнномъ здравіи и продлитъ ее на многая лѣта.

При семъ благоволите, Святѣйшій Владыко, принять отъ меня и холмско-варшавской паствы икону святыхъ равно-апостольныхъ Кирилла и Меѳодія, посылаемую съ нарочито отправленнымъ изъ Варшавы протоіереемъ Никитою Горизонтовымъ.

Отъ преосвященнаго Маркелла, епископа люблинскаго, викарія холмской епархіи.

Пятаго сего сентября исполнится пятьдесятъ лѣтъ съ того времени, какъ Божественная благодать, снидя на Васъ, Высокопрео-

священнѣйшій Владыко, проручествовала Васъ въ пресвитеры и, во все это полустолѣтіе, показала совершенна, во всѣхъ благоугождающа старѣйшему Владыкѣ всѣхъ и достойно жительствующа даровавшіяся Вамъ отъ Владыки всѣхъ великія сея священническія чести. Почти нѣтъ уголка на громадномъ пространствѣ нашего русскаго отечества, который не наслаждался бы плодами благодѣтельной, обновляющей и спасающей дѣятельности, архипастырской и отеческой Вашей попечительности. Сѣверъ, западъ и югъ русской земли воспоминаютъ съ прочувствованною благодарностію Ваше епископствованіе, а нынѣ и вся русская церковь, стоя на незыблемомъ основаніи священнаго писанія и преданія, но возрождающаяся и возобновляющаяся согласно съ духомъ современной культуры и цивилизаціи, предается съ благоговѣніемъ и любовью мудрому и любвеобильному руководству Вашему, первоприсутствующій членъ Святѣйшаго Синода. Не много времени прошло, какъ Божію Провидѣнію благоугодно было возвратить насъ, на окраинѣ русской земли сѣдящую меньшую братію, въ лоно Православной Церкви, но довольно для того, чтобы и мы узнали въ Тебѣ, Высокопреосвященнѣйшій Владыко, истинно заботящагося о благѣ церкви архипастыря и отца. Не каждый можетъ понять насъ, не каждый—уразумѣть наше особое, исключительное положеніе. На Тебя, милостивѣйшій архипастырь, наши взоры обращены, на Тебя и возлагаемъ упованіе наше: приклони ухо Твое къ прибѣгающимъ подъ покровительство Твое, утверждай насъ вновь возсоединенныхъ и не оставляй безъ отеческаго теплаго вниманія и попеченія.

Все духовенство холмское, воодушевленное особымъ довѣріемъ, уваженіемъ и искреннею преданностью къ Тебѣ, Высокопреосвященнѣйшій Владыко, единодушно постановило вознести, пятаго сего сентября, горячія молитвы къ Подателю всѣхъ благъ, да даруетъ нашей русской Церкви Тебя, Святѣйшій Владыко, цѣла, честна, здрава, долгоденствующа и право правяща слово истины, и притомъ просили, чтобы имъ было дозволено телеграммой повергнуть къ стопамъ Вашего Высокопреосвященства, вмѣстѣ со мною, свои душевныя благожеланія и, въ знакъ единодушія, подписаться на телеграммѣ избраннымъ изъ ихъ среды депутатамъ, на что я не могъ не согласиться и потому покорнѣйше прошу извинить смѣлость, что вмѣстѣ со мною будутъ на телеграммѣ подписаны протоіереи, какъ избранные изъ духовенства.

Отъ возсоединеннаго холмскаго духовенства—телеграмма.

Холмское духовенство, торжествуя пятидесятилѣтіе въ священномъ санѣ Вашего Высокопреосвященства, спѣшитъ съ чувствомъ всецѣлой преданности и сыновней любви въ храмъ вознести горячее моленіе къ Всевышнему, да сохранитъ намъ Васъ для блага Церкви и Отечества цѣла, здрава, долгоденствующа и право правяща слово истины.

На имя высокопреосв. Серафима, архіепископа воронежскаго, отъ губернатора — телеграмма.

Благоволите преосвященнѣйшій владыко засвидѣтельствовать Его Высокопреосвященству искренность поздравленія воронежской вашей паствы, ознаменовавшей добрыми дѣлами—открытіемъ пріюта гимназисткамъ и богадѣльни—юбилейный день доблестнаго архипастыря. Ждемъ Васъ съ сыновнимъ нетерпѣніемъ.

Отъ высокопреосв. Григорія, архіепископа калужскаго.

Въ свѣтлый праздникъ Вашего святительскаго юбилея прошу причислить и меня къ искреннѣйшимъ и усерднѣйшимъ поздравителямъ Вашимъ.

Отъ воронежскаго благотворительнаго комитета, телеграмма.

Въ ознаменованіе дня юбилея священнодѣйствія Вашего Высокопреосвященства, по принесеніи горячихъ молитвъ Создателю о здравіи и долгоденствіи Вашемъ, попечительный о бѣдныхъ комитетъ съ женскимъ благотворительнымъ отдѣленіемъ, открывъ новые пріюты для бѣдныхъ гимназистокъ и богадѣльни, испрашиваетъ святое архипастырское благословеніе Ваше на всѣ учрежденія человѣколюбія воронежской губерніи, процвѣтанію которыхъ уже пятнадцать лѣтъ Вы посвящаете отеческія заботы. Да продлитъ Господь Богъ дни Вашихъ столь драгоцѣнныхъ русской землѣ и всѣмъ страждущимъ обремененнымъ.

Отъ братіи Задонскаго монастыря.

Срѣтая имѣющій совершиться 5-го дня наступающаго сентября пятидесятилѣтній юбилей достохвальнаго общественнаго служенія Вашего Высокопреосвященства святой православной Церкви, Госу-

дарю и Отечеству, изъ котораго на долю нашей Задонской обители Всеблагій Промыслъ удѣлилъ: во-первыхъ, открытіе благодатныхъ мощей великаго угодника Божія, святителя Тихона, во-вторыхъ, учрежденіе Тихоновской пустыни и въ третьихъ, многія другія важнѣйшія благодѣянія,—мы, труждающіеся въ сей обители, настоятель и вся о Христѣ братія, въ чувствахъ приснопамятной преданности, глубокаго благоговѣнія и сыновней любви къ священной особѣ Вашей, имѣемъ счастливую радость смиреннѣйше принести усердное поздравленіе Вашему Высокопреосвященству съ симъ вожделѣннымъ для насъ юбилеемъ!

Повергая себя къ маститымъ и превознесеннымъ милостію Божіею стопамъ Вашимъ, прося Вашихъ святительскихъ молитвъ и архипастырскаго благословенія, отъ раки мощей угодника Божія Тихона, преискренне желаемъ Вашему Высокопреосвященству самаго полнаго долгоденствія, какъ многоиспытаннаго залога для нашего собственнаго благополучія.

Отъ высокопреосв. Димитрія, архіепископа ярославскаго.

Полустолѣтіе протекло уже, какъ отвергшись всего, Вы посвятили себя на служеніе Церкви Христовой, предавшись всецѣло вседержавной волѣ великаго архіерея и главы Церкви, Господа Іисуса Христа. Господь принялъ Вашу жертву въ воню благоуханія, сотворилъ Васъ сосудомъ избраннымъ, честнымъ, благопотребнымъ въ великомъ дому своемъ, извелъ Васъ на то, предопредѣное Вамъ Его всевѣдѣніемъ и премудростію, поприще, которое, расширяясь и возвышаясь постепенно, возвело Васъ на высоту первенствующаго престола архіерейскаго въ великой Церкви всероссійской.

Это—по истинѣ великое и многотрудное поприще, въ теченіе полустолѣтія, Вы проходили и проходите бодренно и неутомимо, неуклонно и безпреткновенно, благотворно и плодоносно для Церкви Божіей, душеполезно и спасительно для пасомыхъ Вами. На всѣхъ степеняхъ служенія іерархическаго, въ различныхъ мѣстахъ и странахъ пространной земли русской, въ Васъ видѣли всѣ образъ служителя Церкви вѣрнаго, тщательнаго и трудолюбиваго,—пастыря мудраго, кроткаго и милосердаго, отца милостиваго и снисходительнаго, заботливаго и попечительнаго о благѣ духовныхъ чадъ своихъ. Орелъ и Москва, Полоцкъ и Могилевъ, Тифлисъ и Кіевъ,

Новгородъ и Петербургъ—свидѣтели Вашой неутомимой ревности къ дѣлу Божію, Вашей неусыпной и неустанной дѣятельности, Вашего усерднаго, богобоязненнаго исполненія обязанностей своего служенія.

О всемъ и за все да будетъ слава, честь и благодареніе Господу Іисусу Христу, Который, избравъ Васъ отъ юности на дѣло свое, обильно изліялъ на васъ Духа премудрости и разума, Духа совѣта и крѣпости, Духа вѣдѣнія и благочестія, — сохранялъ и укрѣплялъ Васъ своею благодатію въ многотрудномъ дѣланіи даже до вечера. Да продлитъ Онъ и еще благоволеніе и милость свою къ Вамъ; да просвѣтится и еще надолго свѣтъ доблестнаго служенія Вашго Церкви Христовой, какъ свѣтъ вечерѣющаго дня, — мирно благотворно и утѣшительно.

Не много времени судилъ мнѣ Господь быть Вашимъ сотрудникомъ въ дѣлѣ управленія церковнаго, но многому научился я изъ примѣра Вашей истинно пастырской кротости, смиренія и терпѣнія, Вашего неутомимаго трудолюбія съ забвеніемъ о собственномъ покоѣ и здоровьи; и эти поучительные для меня уроки свято хранятся и сохранятся и въ памяти и въ сердцѣ моемъ во всю мою жизнь.

Горячо желалъ я, пользуясь дозволеніемъ осьмидневной отлучки, предстать лично предъ Вами въ этотъ истинно священный и знаменательный для Васъ и для всѣхъ любящихъ и почитающихъ Васъ день, участвовать со всѣми окружающими Васъ и въ благодареніи Господу за совершившееся пятидесятилѣтіе служенія Вашего, и въ молитвѣ о продолженіи сего плодоноснаго служенія и еще на многія и многія лѣта, выразить лично чувства искренняго, сердечнаго, благоговѣйнаго почтенія къ Вамъ, какъ добрѣйшему отцу своему, и облобызать Вашу святительскую десницу; но ревматизмъ въ ногахъ, сильно ожесточившійся въ здѣшнемъ суровомъ климатѣ, едва позволяющій мнѣ кое-какъ двигаться дома, сдѣлалъ рѣшительно невозможною для меня поѣздку въ Петербургъ.

Усерднѣйше прошу Васъ, милостивѣйшій Архипастырь и Отецъ, съ обычною Вамъ пастырскою и отеческою благосклонностію принять мое заочное привѣтствіе, съ сердечнымъ пожеланіемъ Вамъ долголѣтняго здравія и милости отъ Господа, и посылаемую при семъ св. икону св. угодниковъ Божіихъ и чудотворцовъ ростов-

скихъ; да будутъ ихъ святыя молитвы покровомъ и огражденіемъ помощію и утѣшеніемъ Вашимъ во всѣ дни жизни Вашей *).

Телеграмма отъ высокопреосв. Димитрія, архіепископа ярославскаго.

Помолившись Господу Богу съ своими сослужителями о Вашемъ здоровьи, усерднѣйше поздравляю Ваше Высокопреосвященство съ совершившимся пятидесятилѣтіемъ Вашего доблестнаго служенія православной Церкви и Отечеству.

Отъ высокопреосвящ. Антонія, архіепископа казанскаго.

Священнымъ долгомъ поставляю принести Вашему Высокопреосвященству усерднѣйшее привѣтствіе и отъ себя и отъ всей казанской паствы съ совершившимся пятидесятилѣтіемъ доблестной и многотрудной службы Вашей въ вертоградѣ святой Церкви, въ разныхъ странахъ обширнаго отечества нашего, на разныхъ поприщахъ и въ разныхъ степеняхъ іерархіи. Въ числѣ сихъ пятидесяти лѣтъ сорокъ совершили Вы въ святительскомъ санѣ, а изъ нихъ пятнадцать стояли первымъ на кормилѣ Русской Церкви.

Вознося, вмѣстѣ съ Вашимъ Высокопреосвященствомъ, теплыя благодарственныя молитвы къ всеблагому Подателю жизни и Творцу временъ и лѣтъ за такой всещедрый даръ Вамъ отъ десницы Его и усердно моля Его о продолженіи и еще впредь жизни Вашей на многая лѣта, смиреннѣйше прошу принять, въ память сего радостнаго для Васъ событія, икону Пречистой Матери Божіей, копію съ чудотворнаго образа Ея, именуемаго Казанскимъ и составляющаго драгоцѣннѣйшую святыню града Казани и всей Казанской паствы. Икону сію поручено мною представить Вашему Высокопреосвященству, въ день юбилея, состоящему на чредѣ священнослуженія въ Петербургѣ о. ректору Казанской семинаріи архимандриту Варсонофію.

Отъ преосвящ. Іоанна, епископа чебоксарскаго.

Принадлежа къ священному сонму лицъ, не только служившихъ подъ отеческимъ покровомъ Вашего Высокопреосвященства, но и

*) *Приписка преосвященнаго.* Настоящее письмо и св. икону поручаю представить Вашему Высокопреосвященству настоятелю ростовскаго Богоявленскаго монастыря, архимандриту Наѳанаилу.

получившихъ благодать архіерейства чрезъ святительскія руки Ваши, дерзаю и я,—недостойный и юнѣйшій изъ всѣхъ, — вмѣстѣ съ симъ освященнымъ соборомъ, не только благодарственно привѣтствовать Ваше Высокопреосвященство съ исполненіемъ пятидесятницы лѣтъ многоплоднаго служенія Вашего Церкви и Отечеству, но и колѣнопреклонно молить вѣчнаго Пастыреначальника Іисуса Христа, дабы Онъ, сподобившій приснопамятнаго рукоположителя Вашего праздновать пятидесятилѣтіе своего святительства сподобилъ и васъ той же благодатной радости, къ утѣшенію всѣхъ чадъ православной Христовой Церкви.

Отъ высокопреосвящ. Платона, архіепископа донскаго.

Усматривая изъ газетъ, что нынѣ исполнилось пятьдесятъ лѣтъ со дня принятія Вашимъ Высокопреосвященствомъ иноческаго сана, а вскорѣ совершится такой же юбилей священнаго служенія Вашего Церкви и Отечеству, приношу Вамъ, милостивѣйшій Архипастырь и Отецъ, искреннее поздравленіе съ этимъ событіемъ, важнымъ не для Васъ только, но и для всей Православной Церкви. Преблагій Богъ да хранитъ жизнь Вашу въ совершенномъ здравіи и благоденствіи и продлитъ ее еще на многія лѣта ко благу Церкви и Отечества; а за тѣ добрыя дѣла, которыя Вы совершили въ истекшемъ пятидесятилѣтіи Вашего служенія на пользу православной вѣры, христіанскаго просвѣщенія и бѣдныхъ братій во Христѣ, да сподобитъ Васъ Милосердный той великой награды, какую онъ уготовалъ на небѣ вѣрнымъ рабамъ своимъ, подвизающимся на землѣ *подвигомъ добрымъ*.

При этомъ покорнѣйше прошу Ваше Высокопреосвященство, удостойте принять отъ меня въ даръ икону Донскія Божія Матери, посланную къ Вамъ нынѣ по почтѣ, и, взирая на нее, благоволите помянуть меня въ святыхъ Вашихъ молитвахъ; а я молю и не престану молить Царицу Небесную, да предстательствуетъ Она о Васъ предъ горнимъ престоломъ Божіимъ и хранитъ Васъ отъ всякаго зла подъ благимъ своимъ покровомъ.

Отъ преосв. Никанора, епископа аксайскаго.

Благословите и моему смиренію принять участіе въ праздкованіи пятидесятилѣтняго юбилея достохвальнаго служенія Вашего Богу и Церкви, Государю и Отечеству, поднесеніемъ Вашему Высо-

копреосвященству особо чтимаго въ нашихъ краяхъ Аксайскаго образа Пресвятыя Богородицы Одигитріи. Рѣдкій въ жизни праздникъ Вашъ есть и наше достояніе. По слову Пастыреначальника Христа, Вы — лоза, мы же рождіе. Возведи окрестъ очи Твои, Владыко святый, и виждь отъ запада и сѣвера и нашихъ южныхъ морей и востока чада Твоя, благословляющая о Тебѣ Христа Бога всегда, особенно же въ сей благознаменитый день. Виждь, сколько чадъ Твоихъ въ одномъ архіерейскомъ санѣ, которыя видятъ въ Тебѣ своего первосвятителя, святителя архіереевъ, отца отцовъ, своего отца. Меньшій между братіями моими, но сынъ Твой, по преемству архіерейскія благодати отъ Твоихъ первосвятительскихъ рукъ, и я, по сыновнему долгу, всегда молилъ и молю Бога о продолженіи Твоихъ дней,—молю Пречистую Матерь Божію, къ которой Ты, въ назиданіе всѣмъ намъ, такъ усердно прибѣгаешь съ молитвою, да сохранитъ Она Твою маститую старость подъ своимъ всемощнымъ покровомъ еще на много лѣтъ, для правомѣрнаго хода дѣлъ церковныхъ, и да скажетъ Твоему отеческому сердцу слово своей пренебесной материнской благости о всѣхъ и каждомъ изъ Твоихъ сыновъ.

Привѣтствіе, сказанное преосвященнымъ Германомъ, епископомъ кавказскимъ.

Слава Господу, благодѣющему церкви Своей святѣй благохраненіемъ жизни Вашей, посвященной трудамъ на ея пользу, до предѣловъ маститой старости. Отъ души, исполненной сыновнихъ во Христѣ чувствъ почтенія, любви и признательности къ святынѣ Вашей, привѣтствую Ваше Высокопреосвященство съ совершившимся нынѣ пятидесятилѣтіемъ подвига Вашего о Господѣ въ пастырствѣ и учительствѣ, въ архипастырствѣ и высшемъ церковномъ правительствѣ, и усердно молю Небеснаго Пастыреначальника, да соблюдетъ Онъ Васъ еще на многіе, многіе годы въ крѣпости тѣла и силѣ духа для бодраго продолженія той многообъемлющей и многознаменательной дѣятельности, къ которой Вы призваны въ Вашемъ высокомъ положеніи. Купно со мною привѣтствуютъ Васъ, Владыко святый, и ввѣренная мнѣ паства кавказская, въ которой доселѣ съ глубокой благодарностію и живымъ восторгомъ вспоминаютъ Ваше благодѣтельное попеченіе о нѣкоторыхъ ея частяхъ въ годы пребыванія Вашего въ Грузіи, случаи

Вашего молитвеннаго съ нею общенія, назидательнаго и умилительнаго, Ваши при проѣздахъ святыя благословенія всѣмъ и каждому отъ мала до велика, Ваши мудрые совѣты и наставленія и тысячу различныхъ проявленій отеческой Вашей благости и любвеобилія ко всѣмъ безъ различія, даже самымъ низменнымъ людямъ не смотря на Высоту Вашего сана, — вспоминаютъ о всемъ этомъ и дѣтски радуются проявленіямъ милости Божіей на Васъ, желая, чтобы она всегда изливалась на Васъ изобильно.

Во свидѣтельство чувствъ нашихъ, благоволите отъ меня принять изображеніе, воспроизводящее святыню древнюю Кавказа— икону Иверской Богоматери.

Отъ высокопреосв. Алексія, архіепископа рязанскаго.

Къ Верховному Пастыреначальнику всегда обращонный взоръ души Вашей не особенно ли радостно устремляется къ Нему, съ благодареніемъ за прошедшее и съ молитвою о будущемъ, въ нынѣшній священный день, которымъ завершается полувѣковое, неутомимо усердное и до самоотверженія вѣрное Ему служеніе Ваше, ознаменовавшееся недавно совершеннымъ окончаніемъ многотруднаго дѣла, по важности своей вѣковаго, при неотступной ревности Вашей о русскомъ переводѣ всѣхъ книгъ св. Писанія.

День этотъ не для однихъ окружающихъ Васъ сопастырей и ближайшихъ чадъ Вашихъ есть день präискренняго общенія съ Вами въ радости, благодареніи и молитвѣ, но и для всѣхъ пастырей и для всѣхъ чадъ православной Церкви становится днемъ въ высокой степени знаменательнымъ, днемъ общенія съ Вами въ духовной радости и въ молитвахъ къ Божественному Основателю Главѣ и Правителю Церкви, да хранитъ Онъ еще и еще надолго маститаго архипастыря на высшемъ свѣщникѣ Церкви всероссійской.

Не имѣя удобства быть въ числѣ окружающихъ Васъ участниковъ торжества, но мысленно переносясь во святую обитель Вашу, сыновній долгъ исполняю письменнымъ привѣтствіемъ Вашего Высокопреосвященства съ наступающимъ торжествомъ, въ самый же день торжество исполню усердно, со всею рязанскою церковію возношеніемъ имени Вашего Высокопреосвященства въ торжественномъ священнослуженіи.

Во уповании на благоснисходительную отеческую любовь Вашу ко всѣмъ во Христѣ братіямъ, дерзаю испрашивать и для себя, и для

всей паствы рязанской Вашихъ дѣйственныхъ первосвятительскихъ молитвъ, и о имени Господнемъ благословенія.

Отъ рязанской духовной семинаріи—телеграмма.

Привѣтствуя съ юбилейнымъ торжествомъ, общее педагогическое собраніе семинарскаго правленіе молитъ Господа о здравіи и долгоденствіи Вашего Высокопреосвященства.

Отъ высокопреосвященнаго Платона, архіепископа костромскаго, отъ его викарія и всей костромской паствы.

Полвѣка совершилось, какъ Ты принялъ отъ Всеосвящающаго Духа благодать священства. Не долго Тебѣ суждено быть въ сонмѣ іереевъ; вскорѣ Господь Богъ поставилъ Тебя въ сонмѣ архіереевъ церкви Своей. И Ты вездѣ, гдѣ ни указывалъ Тебѣ Господь Богъ святительствовать, съ покорностію предавалъ себя водительству Духа Божія и возгрѣвалъ сей Божій даръ молитвою, Словомъ Божіимъ, ревностію и вѣрностію въ служеніи Твоемъ, терпѣніемъ въ трудностяхъ, любовію креста Христова, непреклоннымъ взираніемъ на Совершителя спасенія нашего Господа Іисуса Христа, ученіемъ, священнодѣйствіемъ и подвигами добродѣтели.

Въ началѣ святительства Ты былъ сотрудникомъ и содѣйствователемъ знаменитаго іерарха Москвы; и послѣ недолгаго здѣсь служенія Ты поставленъ какъ самостоятельный дѣйствователь. Тебѣ суждено было содѣйствовать сближенію и возсоединенію съ православною церковію милліоновъ нѣкогда присныхъ чадъ ея, но отторженныхъ насиліемъ, и послѣ возсоединенныхъ любовію. Незабвенны заслуги Твои Церкви и Отечеству въ этомъ величайшемъ событіи нашего времени. Мужественно и долго подвизался Ты въ знойной Иверіи, гдѣ свѣтъ Христовъ возсіялъ еще въ цвѣтущіе вѣка христіанства. Съ мѣста сего Ты, свѣтильникъ Божій, подвигнутъ былъ въ Кіевъ, откуда озарилась свѣтомъ Христовымъ вся Русь, и гдѣ ты предстоятельствовалъ въ обители, красующейся благоуханіемъ многихъ нетлѣнныхъ св. угодниковъ Божіихъ, которые чрезвычайными подвигами напоминаютъ подвижниковъ Ѳиваиды и Палестины и указываютъ на высокое значеніе церкви русской. Наконецъ Ты поставленъ на каѳедру великихъ святителей великаго Новгорода, изъ которыхъ многіе просіяли великими своими добродѣтелями и чрезвычайными дарами благодатными. Вмѣстѣ Ты святительствуешь

и въ градѣ св. Петра. Здѣсь свѣтъ твой свѣтитъ уже не двумъ только паствамъ Твоимъ, но всей русской церкви. Участвуя въ дѣлахъ управленія великою и по назначенію и по пространству православною церковію, какъ первенствующій членъ, Ты весь принадлежишь церкви Божіей.

Всѣ знаютъ и разумѣютъ, сколько мудрости, твердости, подвиговъ, силъ и благодатныхъ даровъ Тебѣ потребно для настоящаго служенія Твоего.

Здѣсь недавно Господь Богъ вновь благоволилъ утѣшить Твой святительскій духъ возсоединеніемъ къ православной церкви чадъ родныхъ намъ, но подчинившихъ себя чуждой іерархической власти.

Движимые чувствами благоговѣйнаго почитанія, дерзаемъ и мы немощные, соединившись съ сильными и крѣпкими, привѣтствовать Тебя, первенствующій іерархъ великой русской церкви, съ великою милостію Господа Бога, даровавшаго Тебѣ полвѣка сохранить, возрастить и многоплоднымъ для церкви сотворить дарованный Тебѣ даръ благодати священства.

Всеусерднѣйше молимъ Верховнаго Пастыреначальника Господа нашего Іисуса Христа, да продлитъ еще лѣта Твои на многіе и многіе годы въ крѣпости силъ душевныхъ и тѣлесныхъ, для новыхъ трудовъ и подвиговъ во славу Его святаго имени, въ созиданіе и утвержденіе св. Его церкви и для спасенія многихъ.

Какъ знаменіе и залогъ тѣхъ благъ, которыхъ мы испрашиваемъ у Господа Бога, подносимъ Тебѣ, святѣйшій владыко, мѣстную святыню нашу, честный Ѳеодоровскій образъ Пресвятыя Богородицы, данный граду нашему какъ даръ многоцѣнный.

Отъ преосвященныхъ Саввы, епископа харьковскаго, и Веніамина, епископа сумскаго.

Совершившееся нынѣ пятидесятилѣтіе достославнаго служенія Вашего Высокопреосвященства Церкви и Отечеству должно составлять предметъ духовнаго торжества и радованія не только для врученныхъ Богомъ Вашему святительству паствъ новгородской и с.-петербургской, но и для иныхъ паствъ и пастырей церкви всероссійской: поелику Вы первостоятель и старѣйшій правитель сея церкви Вашему архипастырскому сердцу не чужды заботы о благѣ и благосостояніи всѣхъ духовныхъ паствъ россійской церкви; Ваши великіе и многообразные труды, наипаче же труды по преложенію на

общепонятное русское нарѣчіе священныхъ книгъ Ветхаго Завѣта суть труды на пользу душъ всѣхъ православныхъ сыновъ отечественной церкви.

Посему просимъ Васъ, Высокопреосвященнѣйшій Владыко, принять отъ насъ, пастырей, и отъ ввѣренной намъ паствы выраженіе искреннихъ и живыхъ чувствъ радости о благополучномъ совершеніи пятидесятилѣтняго поприща Вашего многотруднаго и благоплоднаго служенія Христовой церкви.

Молимъ Пастыреначальника и Господа Іисуса Христа, да продлитъ Онъ, Всеблагій, дни Вашей многополезной жизни и да горитъ еще и еще въ сосудѣ плоти Вашей духовный свѣтильникъ вашъ для просвѣщенія, утѣшенія и руководства пастырей и пасомыхъ церкви россійской.

Препровождаемое при семъ священное изображеніе Божіей Матери, именуемой Озарянскою, благоволите принять, Высокопреосвященнѣйшій Владыко, какъ видимый залогъ нашего духовнаго общенія въ совершающемся нынѣ, въ царствующемъ градѣ, церковномъ торжествѣ по случаю Вашего, милостивѣйшій Архипастырь пятидесятилѣтняго юбилея.

Отъ харьковскаго каѳедральнаго протоіерея.

Высокопреосвященнѣйшій Владыко, милостивѣйшій Архипастырь! Послѣ вознесенной нынѣ благодарственной ко Всевышнему молитвы за благодатный даръ, данный Церкви и Отечеству въ лицѣ Вашего Высокопреосвященства, неусыпно и неустанно въ теченіе полвѣка понесшаго въ пользу ихъ великіе труды, позвольте мнѣ принесть Вамъ, Высокопреосвященнѣйшій Владыко, милостивѣйшій Архипастырь и Отецъ, усерднѣйшее поздравленіе съ настоящимъ торжественнымъ днемъ—вѣнцомъ полувѣковой достопамятной для Церкви и Отечества службы Вашей.

Пастыри и паства харьковская по принесеніи Господу Богу молитвъ о здравіи Вашего Высокопреосвященства имѣютъ счастіе вторично привѣтствовать Васъ съ торжествомъ совершившагося пятидесятилѣтія достославнаго служенія Церкви и Отечеству.

Отъ преосв. Аполлоса, еписк. вятскаго.

Нынѣ исполнилось полустолѣтіе достославнаго священнаго служенія Твоего святой православной Церкви.

Съ глубочайшимъ благоговѣніемъ, съ ввѣренною мнѣ паствою

вятскою, привѣтствую Тебя, Высокопреосвященнѣйшій Владыко, съ симъ торжественнымъ днемъ, вѣнчающимъ собою длинный рядъ священно-доблестныхъ подвиговъ Твоихъ, посвящонныхъ служенію Церкви Христовой въ воспитаніи духовнаго юношества, въ соучастіи въ святительскихъ трудахъ архипастырю первопрестольной столицы, въ благоустроеніи, на поприщѣ священноначалія, епархій полоцкой и могилевской, экзархата грузинскаго и митрополіи кіевской и на святительской каѳедрѣ царствующаго града, во главѣ высшаго церковнаго правительства.

Въ знаменіе молитвеннаго благодаренія Господу, явившему великую милость Свою Тебѣ и Церкви россійской въ долготѣ дней и крѣпости духа Твоего, неослабѣвшаго подъ бременемъ полувѣковаго, многотруднаго служенія, благопочтительнѣйше подношу Тебѣ святую икону, точный снимокъ съ чудотворнаго великорѣцкаго образа святителя Николая, повергаясь въ своихъ молитвахъ предъ симъ величайшимъ поборникомъ православія, да предстательствомъ его Господь Богъ продлитъ лѣта Твоей маститой старости на благо Церкви россійской, для которой особенно благопотребна Твоя многолѣтняя опытность и дальновидная проницательность въ настоящее время, когда правительство прилагаетъ особенное попеченіе, по указанію державной воли, о просвѣщеніи народа въ духѣ правой вѣры Христовой, ограждающей безопасность престола отъ зловредныхъ ученій, стремящихся поколебать благосостояніе церкви и Государства.

Отъ вятской духовной семинаріи.

Вятская духовная семинарія при общемъ собраніи учащихъ и учащихся, вознеся искреннія молитвы ко Всевышнему о здравіи Вашего Высокопреосвященства по случаю совершившагося пятидесятилѣтія учебно-іерархическаго служенія Вашего Церкви и Отечеству, въ лицѣ всего собранія пріемлетъ смѣлость привѣтствовать Васъ, Высокопреосвященнѣйшій Владыко, съ симъ духовно-знаменательнымъ торжествомъ и усердно проситъ Господа о продленіи на многія лѣта благотворной и трудолюбивой жизни Вашего Высокопреосвященства ко благу Церкви и на пользу духовнаго просвѣщенія.

Отъ преосвящ. Павла, епископа кишиневскаго.

Колыбель царства русскаго—древній, великій Новгородъ, отецъ градовъ русскихъ—Кіевъ, первопрестольная Москва, престольный

градъ св. Петра, и въ слѣдъ за ними Грузія, Эстляндія, Финляндія, Полоцкъ, Могилевъ, Орелъ привѣтствуютъ Васъ нынѣ съ полувѣковымъ священнослужительскимъ, по преимуществу же священноначальственнымъ, служеніемъ Вашимъ, благодарно воспоминая неусыпныя, повсюду вѣнчавшіяся благимъ успѣхомъ, попеченія и труды Ваши по благоустроенію сущихъ въ нихъ церквей Божіихъ. Вся Церковь русская съ любовію привѣтствуетъ Васъ какъ первосвятителя, полвѣка ревностно потрудившагося сначала во благо частныхъ предѣловъ Церкви, а потомъ и во благо всей Церкви, первенствующимъ, въ теченіе многихъ лѣтъ, участіемъ въ ея управленіи, благоустроеніи и обновленіи ея жизни, неустаннымъ до самоотверженія трудомъ къ переводу слова Божія на отечественный языкъ, получившій въ немъ высшее словесное сокровище. Несомнѣнно искренни, сердечны, благожелательны сіи привѣтствія, потому что они вызываются служеніемъ самоотверженнымъ, мудрымъ любвеобильнымъ, плодотворнымъ.

Къ общимъ привѣтствіямъ дерзаю и я присоединить свое почтительнѣйшее, исполненное сыновней любви, привѣтствіе съ пятидесятилѣтіемъ служенія Вашего, милостивѣйшій Архипастырь и Отецъ! Сугуба, сравнительно со многими другими привѣтствіями, должна быть сила и сердечность моего привѣтствія. Какъ одинъ изъ избранниковъ отеческой любви Вашей, бывшихъ ближайшими сотрудниками Вашими по управленію с.-петербургскою епархіею,—я былъ ближайшимъ свидѣтелемъ самоотверженныхъ трудовъ Вашихъ, опытовъ вашей архипастырской мудрости, снисходительности къ немощамъ ближнихъ, кротости, любви. Незабвенны для меня и Ваше отеческое руководство не на первыхъ только шагахъ моего святительскаго служенія, и Ваши постоянныя неисчислимыя милости и благодѣянія моему недостоинству. Потому, благоговѣя предъ Вашими святительскими подвигами и доблестями, и благодарный за Ваши милости,— отъ избытка сердца привѣтствую Васъ съ достославно пройденнымъ Вами поприщемъ пятидесятилѣтняго служенія Вашего. Сорадуясь Вамъ въ день радости Вашея, возношу молитву благодаренія къ Божественной Главѣ Церкви—Господу нашему Іисусу Христу, избравшему Васъ для внешаго служенія въ Церкви Своей и постоянно подававшему Вамъ силы для достойнаго прохожденія званія Вашего. Возношу молитвы благодаренія за Васъ и къ Пресвятой Богоматери подъ честнымъ и спасительнымъ покровомъ которой течетъ жизнь

Ваша съ первыхъ дней ея. Возношу молитву благодаренія и къ преподобному покровителю Вашему, имя котораго Вы носите, и молитвы котораго призывали на Васъ преизобильное благословеніе Божіе во всѣ дни Вашего священнослужительства и священноначальствованія.

Благодаря Господа Бога за Его великія милости къ Вамъ, высокопреосвященнѣйшій Архипастырь, — съ тѣмъ вмѣстѣ я молю Христа Спасителя, св. икону Котораго при семъ препровождаю, продлить и усугубить Свои милости къ вамъ и въ грядущія лѣта жизни и святительскаго служенія Вашего. Исполненіе Вами заповѣди Его о любви, — заповѣди, начертанной на иконѣ въ держимомъ шуйцею Богочеловѣка Евангеліи, — привлекаетъ на Васъ божественное благословеніе Христа-Спасителя. Силою сего благословенія, преподаваемаго десницею Его, да святительствуете Вы благоплодно до послѣднихъ предѣловъ, какихъ достигаетъ во дни наши жизнь человѣческая, наиболѣе долголѣтняя.

Отъ преосвящ. Павла, епископа кишиневскаго телеграма.

Почтительнѣйше съ сыновнею любовію привѣтствую съ пятидесятилѣтіемъ священнаго служенія Вашего; желаю долгихъ благополучныхъ лѣтъ, о чомъ мы сейчасъ молились.

Отъ преосвящ. Софоніи, епископа туркестанскаго.

Настоящій день есть одинъ изъ нарочитыхъ и одушевленныхъ не для Вашего только высокопреосвященства, но болѣе или менѣе и для всей православной Россіи. Въ настоящій день не только во всѣхъ концахъ св. Руси вознесены будутъ къ Вседержавному Царю Царей теплыя молитвы о здравіи и спасеніи Васъ, какъ первосвятителя русской церкви, но и предъ Вами самими заявится множество всякаго рода привѣтствій и благожеланій и живыми гласами и безмолствующими писаніями.

Имѣя это въ виду, и я — послѣднѣйшій въ своей средѣ, осмѣливаюсь возвысить свой голосъ и, къ несмѣтному числу привѣтствій предъ Вами, присоединить и свой убогій привѣтъ, — привѣтъ безгласный, но тѣмъ не менѣе всецѣло проникнутый живѣйшимъ чувствомъ самаго глубокаго благоуваженія и сыновней преданности къ Вашему Высокопреосвященству. Да, еще повторю, что нынѣ мы празднуемъ день, его же сотвори Господь, да явитъ, въ назиданіе наше, силу благости Своея и богат-

ство славы надъ Вами, киріархъ Церкви русской, какъ на избраннѣйшемъ изъ сосудовъ милости, яже продъуготова во славу, — празднуемъ день, которымъ Творецъ вѣковъ, сѣдящей одесную силы и славы Божіей, благоволилъ милостиво завершить и увѣнчать полувѣковый кругъ Вашего высоконазидательнаго и вполнѣ доблестнаго служенія въ Его св. соборной и апостольской Церкви.

Привѣтствуя вашу святость, благій Первосвятитель, съ симъ, по преимуществу, благознаменитымъ для Васъ днемъ, вседушевно молю премилосердаго Зиждителя и Главу церкви, да пробавитъ Вамъ милость свою при Вашемъ вступленіи въ новый полувѣкъ, да осѣнитъ Васъ еще болѣе непрестающимъ миромъ и радостію о Дусѣ Святѣ, да укрѣпитъ и продлитъ Ваше здравіе и Вашу богомудрую жизнь на многая, многая лѣта,—во славу Тріипостаснаго величества Божія, во благо вселенскаго православія и во спасеніе всѣхъ съ любовію молящихся о Васъ и съ упованіемъ ожидающихъ Вашего первосвятительнаго благословенія въ Ваше новое пятидесятилѣтіе.

P. S. Если когда, то особенно въ ту минуту, когда Ваше Высокопреосвященство изволите пробѣгать взоромъ это мое писаніе, о! какъ я желалъ бы, непризрачно только мелькнуть въ умопредставленіи Вашемъ, но и озязательно и тѣлеснѣ предстать предъ лице Ваше, чтобы земно поклонившись Вамъ, какъ моему отцу и благодѣтелю, облобызать и десницу Вашу и шуйцу, какъ полувѣковаго юбиляра. Но это non in vita, sed in votis. Не имѣлъ никакой возможности прибыть самъ въ столицу, а посланный заболѣлъ въ дорогѣ и воротился изъ Сергіополя, проѣхавъ 800 верстъ.

Отъ преосвященнаго Софоніи—изъ Вѣрнаго—телеграмма.

Привѣтствуя Ваше Высокопреосвященство съ пятидесятилѣтіемъ Вашего благословеннаго служенія святой Христовой Церкви и Отечеству, всеблагоговѣйно молю Творца вѣковъ и міра укрѣпить Ваши силы и здравіе для вступленія на новое поприще новаго полувѣка.

Отъ преосвящ. Ѳеогноста, епископа подольскаго, и Веніамина, епископа балтскаго.

Имѣвъ счастіе нѣкогда принадлежать къ Вашей паствѣ и живо памятуя Вашу благопопечительность о насъ, не можемъ отказать себѣ въ сердечной потребности выразить наши чувства предъ Вами по случаю совершившагося пятидесятилѣтія Вашего служенія въ свя-

щенномъ санѣ. Приносимъ Вашему Высокопреосвященству усерднѣйшее поздравленіе съ достославнымъ пятидесятилѣтіемъ вашего служенія Церкви и Отечеству,—служенія, ознаменованнаго столь многими плодами во славу благодати Божіей, дѣйствующей въ Васъ и чрезъ Васъ, и молимъ Господа, Спасителя и пастыреначальника нашего, да воздастъ Вамъ великими и богатыми своими милостями за Ваши ревностные и многоплодные труды во благо Церкви и Отечества, да сохранитъ васъ еще на многія лѣта, да ниспошлетъ Вамъ крѣпость силъ, здравіе, благоденствіе и спасеніе.

Отъ преосв. Іоанна, епископа полтавскаго.

Съ живѣйшимъ, радостнымъ сочувствіемъ, съ глубочайшею почтительностію любви сыновней и благодарною къ Богу молитвою привѣтствую Васъ съ совершившимся пятидесятилѣтіемъ Вашего священнаго служенія Церкви, престолу и Отечеству. Взысканный отеческими Вашими милостями еще въ юности моей, бывшій Вашъ ученикъ, а потомъ въ святой Кіевопечерской лаврѣ ближайшій послушникъ и послушатель Вашъ,—въ достопамятный день юбилейнаго Вашего торжества, когда отсюду и отъ всѣхъ несутся къ Вамъ почтительные привѣты,—могъ бы конечно и я, по примѣру другихъ и обычаю юбилейному, признательнымъ словомъ напомнить не одну свѣтлую черту изъ лѣтописной скрижали Вашего полувѣковаго служебнаго труженичества. Но, Высокопреосвященнѣйшій владыко Ваша слава и похвала, и несомнѣнное праведное воздаяніе Вамъ за неустанный трудъ Вашей вѣры и любви,—не отъ человѣкъ, а отъ Господа. Такъ я вѣрую о Васъ, и—къ привѣту сердца моего не примѣшаю многословнаго велерѣчія. И безъ меня преутрудятъ и утомятъ Васъ нынѣ много и премногіе. Господь силъ да укрѣпитъ Ваши силы понести эту тяготу и да сохранитъ драгоцѣнную жизнь Вашу въ мирѣ и здравіи еще на многіе годы, во славу пресвятаго имени своего и ко благу Церкви православной!— Вмѣсто обычнаго дара слова, благоволите принять благостно подносимую при семъ святую икону святителя Христова Аѳанасія, патріарха цареградскаго, лубенскаго чудотворца. Священное знаменіе благословеній небесныхъ да будетъ предъ Вашимъ святѣйшествомъ святыня сія священнымъ залогомъ и памятникомъ того глубочайшаго почитанія, той нелицемѣрной любви и признательности и тѣхъ молитвенныхъ сыновнихъ благожеланій, которыя отъ

дней юности моей неизмѣнно хранилъ я и навсегда сохраню во глубинѣ души моей.

Отъ преосвященнаго Іоанна, епископа полтавскаго — телеграмма.

Послѣ благодарственнаго молебствія еще сыновнѣ привѣтствую Ваше святѣйшество съ радостнымъ юбилейнымъ торжествомъ, вручая себя и паству мою святымъ молитвамъ Вашимъ и благословенію отеческому.

Отъ высокопреосв. Антонія, архіепископа владимірскаго, и отъ владимірской епархіи.

По указанію Слова Божія и ученій богомудрыхъ отцовъ святой православной Церкви, если какое служеніе, то по преимуществу служеніе священное,—служеніе пастырства и особенно пастыреначальства,—налагая на принявшаго оное высокія нравственныя обязанности, требуетъ отъ него и особыхъ духовныхъ дарованій и совершенствъ, недостижимыхъ безъ сугубой благодати Божіей, всегда немощная врачующей и оскудѣвающая восполняющей. И едва ли притомъ, вмѣстѣ съ временемъ, не растутъ и не усложняются эта трудность и эта отвѣтственность сего служенія.

Нынѣ исполняется пятидесятилѣтіе служенія Вашего Высокопреосвященства въ священномъ санѣ: вожделѣнный и благознаменитый день! Послѣ немногихъ лѣтъ, посвящонныхъ вами духовной наукѣ и воспитанію юношества, Господь благоизволилъ даровать вамъ жребій епископства сначала въ первопрестольномъ градѣ подъ руководствомъ приснопамятнаго московскаго святителя, потомъ на окраинахъ земли русской, затѣмъ въ древле-именитомъ святынею Кіевѣ и наконецъ въ царствующемъ градѣ св. Петра, и притомъ во главѣ управленія отечественной Церкви и сношеній ея съ Востокомъ и Западомъ. Полувѣковое въ священномъ санѣ, сорокалѣтнее въ епископскомъ, многоопытное и благоплодное, всегда доблестное и твердое служеніе ваше на пользу сей Церкви ставитъ въ настоящій день Ваше Высокопреосвященство въ благочестный сонмъ знаменитыхъ и досточтимыхъ ея первосвятителей.

Въ глубокомъ и благоговѣйномъ вниманіи къ путямъ Божественнаго Промышленія, сохраняющаго и прославляющаго тѣхъ, ихъ же призва, одна изъ древнѣйшихъ епархій Русской Церкви пріемлетъ нынѣ долгъ привѣтствовать Ваше Высокопреосвященство съ благо-

словеннымъ для Васъ и знаменательнымъ днемъ пятидесятилѣтія священнаго служенія вашего, вознося къ Господу усердныя молитвы да хранитъ Онъ Васъ еще многія и многія лѣта здрава и право правяща слово Его истины, въ духѣ св. Православной Церкви на пользу пастырей ея и пасомыхъ.

Отъ владимірской паствы—телеграмма.

Владимірская паства, послѣ благодарственныхъ молитвъ въ день пятидесятилѣтія служенія Вашего Высокопреосвященства въ священномъ санѣ, нынѣ васъ привѣтствуетъ молитвенно и желаетъ вамъ многая лѣта.

Отъ суздальскаго духовенства—телеграмма.

Съѣздъ уполномоченныхъ суздальскаго духовно-училищнаго округа и городское духовенство сего 5 сентября, соборнѣ принеся Господу Богу моленіе о вашемъ здравіи, имѣютъ счастіе нижайше принести Вашему Высокопреосвященству искреннее поздравленіе съ юбилейнымъ днемъ вашего благотворнаго служенія Церкви, испрашивая вашего святительскаго благословенія и молитвъ.

Привѣтствіе, сказанное преосвящ. Тихономъ, епископомъ саратовскимъ.

Благодарю Бога моего за то, что Онъ сподобилъ меня чести и радости лицемъ къ лицу и живымъ словомъ привѣтствовать Васъ съ исполнившимся нынѣ пятидесятилѣтіемъ Вашего доблестнаго служенія Церкви и Отечеству.

Отъ іеромонаха и до митрополита, отъ баккалавра и до Первенствующаго Члена Св. Синода, отъ составленія академическихъ лекцій для студентовъ и до руководящаго участія въ монументальномъ трудѣ перевода Библіи на русскій языкъ — для всего многомилліоннаго народа русскаго, вообще отъ начала и до конца служебный періодъ жизни Вашей весь, и всецѣло принадлежитъ исторіи, которая въ свое время воздастъ вамъ по вашимъ заслугамъ

Среди неусыпныхъ заботъ о благѣ церковно-общественномъ вамъ доставало времени промышлять и о благѣ частныхъ лицъ, въ томъ числѣ и о моемъ благѣ. Для меня вы сдѣлали то, чего не смѣлъ даже и пожелать мнѣ мой родной отецъ. Покойный родитель мой желалъ и молилъ Господа, чтобы я былъ священникомъ. Гос-

подь услышалъ молитвы отца моего и благословилъ его желаніе. Около 20-ти лѣтъ былъ я священникомъ, и высшаго званія не искалъ, даже, глубоко сознавая свое недостоинство, не думалъ и не желалъ искать. Чрезъ ваше о мнѣ промышленіе Божіею благодатіею есмь, еже есмь. Вамъ, благостнѣйшій мой Отецъ, угодно было чтобы за вашимъ могучимъ и грузнымъ кораблемъ, въ его величаво-мѣрномъ ходу, тянулась, влаяся волнами житейскаго моря, и моя малая и пустая ладія.

Наравнѣ съ другими проникнутый чувствомъ благоговѣйнаго почтенія къ особѣ Вашего Высокопреосвященства, въ виду Вашихъ заслугъ, и въ тоже время болѣе, чѣмъ кто-либо другой, вамъ обязанный и благодарный за великія благодѣянія, лично мнѣ вами оказанныя, не могъ я желаніемъ не возжелать и, возжелавши, не могъ не просить себѣ разрѣшенія прибыть въ сію святую и столько мнѣ любезную Лавру, прибыть съ тѣмъ именно, чтобы стать предъ вами въ сей великій день вашъ.

Стоя предъ вами, возношусь духомъ моимъ къ престолу Вседержителя и усердно молю Господа, да еще и еще пробавитъ милость Свою къ вамъ, еще и еще да приложитъ вамъ дни на дни и лѣта на лѣта живота вашего, и да укрѣпитъ силы ваши на дальнѣйшее прохожденіе вашего высокаго служенія, молитвами Пресвятыя Богородицы, св. апостола Іакова и св. Исидора Пелусіота.

Сію св. икону съ изображеніями Покрова Пресвятыя Богородицы и названныхъ тезоименитыхъ вамъ угодниковъ Божіихъ прошу васъ принять, какъ знакъ моего повседневнаго молитвеннаго о васъ памятованія, а съ тѣмъ вмѣстѣ и моей сыновней преданности вамъ— отцу и благодѣтелю моему.

Въ заключеніе всего испрашиваю вашего отеческаго благословенія—на собственныя мои средства учредить одну стипендію вашего имени въ епархіальномъ саратовскомъ дѣтскомъ пріютѣ.

Отъ саратовскихъ духовно-учебныхъ заведеній на имя преосвящ. Тихона—телеграмма.

Покорнѣйше просимъ ваше преосвященство представить Высокопреосвященнѣйшему митрополиту Исидору въ знаменательный день его юбилея, что саратовскія духовно-учебныя заведенія питаютъ чувства благоговѣйнаго уваженія къ его неутомимымъ просвѣтительнымъ и многоплоднымъ пятидесятилѣтнимъ трудамъ на поль-

зу святой Церкви и православнаго русскаго народа и молятъ Бога продлить драгоцѣнную жизнь глубокочтимаго первосвятителя на многія лѣта.

Отъ саратовскаю губернатора и отъ всей саратовской паствы на имя преосвящ. Тихона—телеграмма.

Вся ваша паства въ лицѣ ея представителей со всѣмъ духовенствомъ просятъ ваше преосвященство передать Высокопреосвященнѣйшему митрополиту Исидору ихъ поздравленіе съ совершившимся пятидесятилѣтіемъ его доблестнаго служенія Церкви, Престолу и Отечеству.

Отъ преосвящ. Ѳеодосія, епископа екатеринославскаю.

По чувству глубокаго, искренно-сердечнаго уваженія моего къ особѣ Вашего святительства, священнѣйшимъ долгомъ и пріятнѣйшимъ удовольствіемъ поставляю себѣ почтительнѣйше привѣтствовать Ваше Высокопреосвященство съ счастливо-совершившимся нынѣ пятидесятилѣтіемъ Вашего благотворнѣйшаго священнослуженія святой церкви Христовой и православному отечеству нашему. Отъ всей души благодаря и прославляя Жизнодавца Христа Спасителя за великія Его милости и щедроты къ Вашему святительству, усерднѣйше молю благость Его, да поддержитъ силы ваши еще и еще и да продлитъ дни жизни вашей на многія и многія лѣта.

Отъ преосв. Митрофана, епископа оренбуріскаю.

Священнѣйшимъ долгомъ почитаю для себя поздравить васъ, Высокопреосвященнѣйшій Владыко, съ знаменательнымъ для васъ нынѣшнимъ великимъ днемъ 5-го сентября. Пятидесятилѣтнее священнослуженіе Вашего Высокопреосвященства святой православной Церкви Божіей есть очевидное для всѣхъ знаменіе неизреченной любви, благоволенія и милости Божіей къ вамъ, котораго не многіе удостоиваются отъ Бога. Промыслъ Божій хранилъ драгоцѣнную жизнь вашу доселѣ единственно для блага святой Церкви и любезнаго отечества нашего, и поставилъ васъ высоко на свѣщницѣ Церкви Своей въ такое индифферентное для христіанской вѣры время, дабы вы свѣтили христіанамъ свѣтомъ евангельскаго ученія,

и дабы они, взирая на васъ, видѣли ваши добрыя дѣла и прославляли Небеснаго Отца нашего.

И мы отъ сердца прославляемъ Премилосердаго Господа за храненіе Имъ вашей жизни, и приносимъ Ему искреннее благодареніе за то, что Онъ—всеблагій даровалъ Свой Церкви, въ лицѣ вашемъ, архипастыря благаго, мудраго, право правящаго слово истины и неколеблемо руководящаго паству русскую по пути спасенія, а вмѣстѣ съ симъ усердно молимъ Всемилостиваго Господа нашего Іисуса Христа, да продолжаетъ Онъ изливать на васъ обильную благодать Свою, укрѣпляющую ваши силы душевныя и тѣлесныя на дальнѣйшее полезное служеніе св. Церкви, во славу Божію и во спасеніе дорогой намъ Россіи.

Оренбургская паства приноситъ молитву и искреннѣйшія поздравленія Вашему Высокопреосвященству съ исполненіемъ пятидесяти лѣтъ святительства.

Отъ преосв. Ефрема, епископа тобольскаго—телеграмма.

Имѣю честь привѣтствовать Ваше Высокопреосвященство съ полувѣковымъ юбилеемъ служенія Церкви и Отечеству.

Отъ высокопреосв. Агаѳангела, архіепископа волынскаго.

Представляя въ особомъ ящикѣ икону Божіей Матери—снимокъ съ Почаевской чудотворной иконы, всепокорнѣйше прошу Ваше Высокопреосвященство принять ее, какъ свидѣтельство глубочайшаго почитанія и сыновней преданности моей къ вамъ. Почтительнѣйше привѣтствую васъ, милостивѣйшій Архипастырь и Отецъ, съ совершившимся пятидесятилѣтіемъ многоплоднаго и благодѣтельнаго служенія вашего святой Церкви, престолу и Отечеству, и возношу съ братіею почаевской Успенской лавры и со всею волынскою паствою теплую молитву къ Милосердому Богу, чтобы Онъ ниспослалъ вамъ неизреченныя Свои милости и хранилъ васъ, какъ зѣницу ока, на многія лѣта, для славы Своей и для счастія многихъ тысячъ облагодѣтельствованныхъ вами и преданныхъ вамъ душъ.

Отъ преосв. Сергія, епископа курскаго.

Не знаю я вѣрно, когда именно будетъ празднуемо пятидесятилѣтіе вашего служенія православной церкви; но то несомнѣнно,

что по милости Божіей въ сіи дни исполнится пятьдесятъ лѣтъ, какъ вы несете свои служебные труды. Ихъ значеніе знаютъ во всѣхъ концахъ Россіи; съ достославнымъ прохожденіемъ полувѣковаго поприща вашего будутъ лично и чрезъ письма привѣтствовать васъ многочисленные ваши почитатели. Къ ихъ привѣтствіямъ я осмѣливаюсь присоединить и мой скромный голосъ,—голосъ служителя Божія, вашимъ вниманіемъ взысканнаго и долгомъ благодарности вамъ обязаннаго. Да даруетъ вамъ Господь еще многія лѣта предстоятельствовать въ нашей отечественной іерархіи, и достигнуть пятидесятилѣтія архипастырскаго служенія. Икону Знаменія Пресвятыя Богородицы препровождаю къ вамъ, и какъ знаменіе Божіей къ вамъ милости, и какъ выраженіе моей обязанности воспоминать о васъ въ молитвахъ.

Отъ преосв. Владиміра, епископа брестъ-литовскаго—телеграмма.

Съ чувствами высокопочитанія, истинно сыновней преданности и молитвеннаго благожеланія священнымъ долгомъ поставляю принести Вашему Высокопреосвященству, первостоятелю нашей православно-отечественной всероссійской Церкви, мое искреннѣйшее поздравленіе съ совершеніемъ пятидесятилѣтія высокаго доблестнаго и благоплоднаго для святой Церкви и Отечества священнослуженія Вашего Высокопреосвященства.

Отъ черниговской епархіи.

Въ началѣ благознаменитаго для с.-петербургской епархіи текущаго года, въ который исполнилось пятидесятилѣтіе вашего священнослуженія, и черниговская епархія съ утѣшеніемъ ожидала юбилейнаго празднества своего архипастыря. Но, по неисповѣдимымъ судьбамъ Промысла Божія, не сбылись ожиданія ея. Преосвященнѣйшій Наѳанаилъ, архіепископъ черниговскій, скончался въ пятидесятое лѣто служенія Церкви и Отечеству. Осиротѣвшая паства черниговская, не имѣя, вслѣдствіе этого прискорбнаго обстоятельства, возможности принести Вашему Высокопреосвященству достойное чрезъ своего архипастыря поздравленіе съ днемъ исполнившагося полувѣковаго благоплоднаго служенія вашего въ священномъ санѣ, пріемлетъ смѣлость самолично обратиться къ Вашему Высокопреосвященству съ тѣми же чувствами искренняго сыновняго почтенія, какія она постоянно питала къ своимъ архипастырямъ, и

выразить предъ вами сердечныя благожеланія, да продлитъ Господь жизнь вашу на многіе годы и даруетъ утѣшеніе чадамъ русской Церкви привѣтствовать васъ съ пятидесятилѣтіемъ служенія вашего въ архіерейскомъ санѣ, коего сорокалѣтіе уже исполнилось въ настоящемъ году. Все упованіе въ исполненіи этого благожеланія черниговская паства возлагаетъ на свою небесную покровительницу пречистую Матерь Господа Іисуса и въ ознаменованіе сего почтительнѣйше препровождаетъ къ Вашему Высокопреосвященству освященную икону черниговской Богоматери, смиреннѣйше испрашивая вашихъ святительскихъ молитвъ и благословенія.

Отъ преосв. Серапіона—телеграмма.

Духовенство города Чернигова въ сослуженіи семидесяти шести депутатовъ епархіальнаго съѣзда, по окончаніи божественной литургіи въ каѳедральномъ соборѣ, совершивъ пятаго сентября благодарственное Господу Богу молебствіе о вашемъ здоровьи и спасеніи, почтительнѣйше привѣтствуетъ Ваше Высокопреосвященство съ днемъ исполнившагося пятидесятилѣтія вашего служенія въ священномъ санѣ.

Отъ черниговскаго епархіальнаго съѣзда—телеграмма.

Депутаты епархіальнаго съѣзда Черниговской епархіи возсылаютъ благодарственныя молитвы Господу о здравіи и спасеніи Вашего Высокопреосвященства, какъ первосвятителя православной русской Церкви, въ благознаменательный день празднованія пятидесятилѣтняго служенія вашего въ священномъ санѣ на пользу и славу православной Церкви и молятъ Бога, да продлитъ Онъ милосердный многополезную жизнь вашу на многіе и многіе годы, и съ благословенія преосвященнаго Серапіона, епископа новгородсѣверскаго, викарія черниговской епархіи, повергаютъ къ святительскимъ стопамъ вашимъ свои искреннія задушевныя пожеланія.

Привѣтствіе, сказанное преосв. Іонаѳаномъ, епископомъ олонецкимъ, отъ себя и отъ своей паствы.

Каждый день жизни нашей есть даръ, ниспосылаемый свыше отъ Отца Свѣтовъ.

Твое пятидесятилѣтнее служеніе въ Дому Божіемъ, при воспитаніи юношества, въ сонмѣ іерарховъ и первосвятительство у кор-

мила Всероссійской Церкви, есть особеннѣйшій даръ благости Божіей.

Угоденъ ты Богу. Дары Его, изливаемые чрезъ Тебя — сосудъ освященія, обильны. Мудрость присѣдитъ тебѣ, Твердая вѣра руководитъ Тобою и истинная любовь оживляетъ Тебя.

Олонецкая паства, не такъ давно составлявшая часть новгородской и с.-петербургской митрополіи, доселѣ пользующаяся Твоею отеческою любовію и попечительностію, въ знакъ благодарности своей за Твою любовь, особеннымъ долгомъ поставляетъ нынѣ въ день юбилейнаго Твоего торжества принести Тебѣ въ даръ св. икону первоверховныхъ апостоловъ Петра и Павла, покровителей страны олонецкой, и проситъ Твоего святительскаго благословенія.

Отъ высокопреосв. Леонтія, архіепископа херсонскаго.

Господь благоволилъ Вашему Высокопреосвященству дождаться дня, какой выпадаетъ на долю весьма немногихъ избранниковъ.

День пятидесятилѣтія благотворной церковно-общественной дѣятельности вашей, имѣя особенное значеніе для Церкви русской, для Отечества и для паствы, знаменателенъ и для современныхъ іерарховъ. Большая часть ихъ удостоилась хиротоніи архіерейства чрезъ ваше святительское посредство. Примѣръ едва-ли не единственный въ исторіи Церкви! Не видимо ли здѣсь является особенное благоволеніе Пастыреначальника Господа Іисуса Христа къ своему избраннику?

И мнѣ Богъ судилъ не только удостоиться благодати архіерейства при посредствѣ вашего рукоположенія, но и сослужить Вашему Высокопреосвященству въ качествѣ викарія не малое время. Время это останется навсегда памятнымъ въ моей жизни по тому отеческому вашему расположенію, какимъ я имѣлъ счастіе пользоваться, и по тѣмъ урокамъ, которые преподаны мнѣ вашимъ мудрымъ управленіемъ.

И теперь, когда съ разныхъ сторонъ слышатся привѣтствія Вашему Высокопреосвященству съ достопримѣчательнымъ событіемъ. мнѣ ли оставаться безмолвнымъ и безучастнымъ къ нему?

Примите же, Высокопреосвященнѣйшій Владыко, и отъ меня искреннѣйшее, сыновнее привѣтствіе съ пятидесятилѣтіемъ достославнаго служенія вашего св. Церкви и государству.

Покорнѣйше прошу принять отъ меня икону Касперовской Бо-

жіей Матери, подносимую чрезъ каѳедральнаго протоіерея одесскаго, А. Лебединцева.

Горячо молю Господа и Пречистую Его Матерь, да продлится жизнь ваша еще на долго, да сподобимся праздновать и юбилей пятидесятилѣтняго служенія вашего въ святительскомъ санѣ!

Отъ преосв. Александра, епископа минскаго.

Въ радостный для всей русской православной Церкви день юбилейнаго торжества первосвятителя русской Церкви смиреннѣйше осмѣливаюсь отъ лица своего и боговвѣренной мнѣ паствы принесть усерднѣйшее поздравленіе Вашему святѣйшеству съ благополучно совершившимся пятидесятилѣтіемъ вашего священнослуженія, вашихъ святительскихъ трудовъ, всецѣло посвящонныхъ на пользу православной Церкви и Отечества, ко благу ввѣряемыхъ вашему управленію.

Не могу при семъ не упомянуть, что часть вашихъ святительскихъ многоплодныхъ трудовъ, вашихъ архипастырскихъ благотворныхъ заботъ выпала и на долю сѣверо-западнаго края Россіи котораго не оставляете Ваше Высокопреосвященство и досолѣ своимъ высокимъ вниманіемъ и своею архипастырскою благопопечительностію.

Вознося искреннія усердныя молитвы къ Творцу и хранителю жизни нашей за особенное благословеніе, почивающее на Тебѣ, святитель Божій, и явленное всей русской Церкви, не престанемъ усердно молить Господа Бога: да продлитъ Онъ Свою благость и да продолжаетъ хранить ваши силы и здравіе долго и долго на славу русской Церкви и ко благу всѣхъ истинно-вѣрующихъ чадъ оной.

Отъ минскаго православнаго братства.

Минское православное братство, со времени своего возрожденія считая васъ почотнымъ членомъ своимъ, имѣетъ честь принести вамъ свои усерднѣйшія поздравленія съ торжественнымъ днемъ пятидесятилѣтняго служенія вашего Церкви, престолу и Отечеству. Минское братство молитъ Господа о дарованіи Вашему Высокопреосвященству здравія, силы и крѣпости на многія лѣта для блага святой православной Церкви, къ пользѣ Россіи и къ славѣ Божіей.

Братство наше считаетъ за особую честь привѣтствовать васъ

въ сей знаменательный день и присоединить свои благожеланія вамъ полнаго благоденствія.

Отъ высокопреосв. Филоѳея, архіепископа тверскаго.

Въ достопамятный день совершившагося пятидесятилѣтія вашего священнаго служенія святой Церкви, ознаменованнаго высокими подвигами многоплодной дѣятельности вашей, имѣю сердечный долгъ принести Вашему Высокопреосвященству усерднѣйшее мое привѣтствіе. Смиренно молю верховнаго Пастыреначальника Господа нашего Іисуса Христа, да продолжитъ еще на многія лѣта ваше первосвятительское служеніе православной Церкви всероссійской, къ назиданію и утѣшенію духовныхъ пастырей и пасомыхъ. Отечески пріемля нынѣ отъ многихъ чадъ вашихъ о Господѣ радостныя привѣтствія и священныя приношенія, благоволите, милостивѣйшій Отецъ и Архипастырь, милостиво принять приносимую мною, чрезъ одного изъ сослужителей моихъ, святую икону святаго благовѣрнаго великаго князя Михаила Тверскаго, небеснаго молитвенника о всѣхъ, съ вѣрою и молитвою къ нему притекающихъ.

Отъ преосв. Григорія, епископа пензенскаго.

Имѣлъ я искреннее желаніе лично привѣтствоватъ васъ съ радостнымъ событіемъ совершившагося доблестнаго пятидесятилѣтняго служенія вашего святой православной Церкви, — лично привѣтствовать вмѣстѣ съ прочими іерархами въ самый день торжества событія. Но ваша мысль объ этомъ была иная. По крайней мѣрѣ питаю надежду исполнить свое намѣреніе нѣсколько послѣ, на что и испрашиваю вашего милостиваго соизволенія.

Событіе вашего пятидесятилѣтняго служенія, радостное для васъ не можетъ быть не радостно и для тѣхъ, кто ущедренъ вашими благодѣяніями. Вашимъ милостивымъ вниманіемъ я былъ призванъ на служеніе святой Церкви въ архіерейскомъ санѣ и началъ это великое служеніе подъ вашимъ непосредственнымъ руководствомъ, пользуясь вашими мудрыми отеческими указаніями; каковое служеніе и прохожу въ указанной мнѣ епархіи, не забытый вашимъ вниманіемъ и покровительствомъ.

Приношу мое усердное и благоговѣйное благодареніе отъ себя и своей паствы къ Всевышнему и Всеблагому Господу, сподобившему васъ, Высокопреосвященнѣйшій владыко, уже не малое число лѣтъ

послужить Ему, во славу Его святаго имени, ко благу святой православной Церкви, которая въ настоящіе дни, при вашемъ неусыпномъ попеченіи, получила новый великій для себя даръ — полный русскій переводъ священныхъ книгъ Ветхаго Завѣта. Молю Господа вмѣстѣ съ своею паствою, да продлитъ Онъ дни вашей дорогой жизни и еще на многія лѣта, чтобы узрѣть празднество вашего пятидесятилѣтняго служенія въ санѣ святительскомъ.

Прошу при семъ васъ, Высокопреосвященнѣйшій Владыко, почтить меня принятіемъ иконы Покрова Пресвятыя Богородицы,— Заступницы усердной рода христіанскаго, къ Которой моя всегдашняя молитва, да осѣняетъ Она васъ, милостивѣйшій Отецъ и Архипастырь, Своимъ честнымъ покровомъ во всѣ дни жизни вашей.

Отъ пензенскаго духовенства и духовно-учебныхъ заведеній.

Духовная консисторія, духовная семинарія, училища, градское духовенство—смиреннѣйше поздравляемъ Васъ съ совершившимся пятидесятилѣтіемъ служенія вашего Церкви и Отечеству и усердно молимъ Господа о здравіи и долгоденствіи Вашего Высокопреосвященства.

Отъ преосв. Веніамина, епископа иркутскаго.

Среди многочисленныхъ привѣтствій отъ всѣхъ концовъ Россіи съ совершившимся пятидесятилѣтіемъ священнослуженія Вашего Высокопреосвященства, осмѣливаюсь и я, недостойный священнослужитель въ отдаленномъ краѣ восточной Сибири, принести Вашему Высокопреосвященству смиренное поздравленіе съ симъ знаменательнымъ событіемъ въ драгоцѣнной жизни вашей. Молю Господа, да продлитъ Онъ дни ваши на многія лѣта во благо святой Церкви.

Благоговѣйно представляя при семъ икону святаго покровителя сибирской церкви святителя Христова Иннокентія, смиренно прошу вашихъ святыхъ молитвъ и святительскаго благословенія на себя и свою паству.

Отъ иркутской духовной семинаріи.

Иркутская Духовная Семинарія, празднуя пятидесятилѣтіе служенія Церкви и Отечеству Вашего Высокопреосвященства въ священномъ санѣ, осмѣливается привѣтствовать Васъ, первенствующій

Владыко и Архипастырь, съ совершеніемъ сего знаменательнаго періода благословеннаго, великаго и многоплоднаго служенія Вашего, и, выражая чувства глубочайшей сыновней признательности уваженія и почитанія къ особѣ вашей, проситъ Господа, да сохранитъ Онъ Васъ въ здравіи и благоденствіи на многая лѣта.

Отъ преосв. Серафима, епископа рижскаго.

Заслуги достославнаго пятидесятилѣтняго служенія вашего суть достояніе исторіи отечественной церкви. Но и теперь лица, бывшіе ближайшими свидѣтелями дѣлъ вашихъ не могутъ ни скрыть своего удивленія предъ архипастырскою вашею мудростію, ни умолчать о безмѣрныхъ и неутомимыхъ трудахъ вашихъ къ устроенію Церкви Божіей. Господь не только не возбранялъ, напротивъ еще обязывалъ ближайшихъ учениковъ своихъ быть свидѣтелями того что̀ они видѣли и слышали о дѣлахъ Его.

Позвольте и мнѣ, Высокопреосвященнѣйшій Владыко, какъ одному изъ ближайшихъ свидѣтелей вашего дѣланія и многихъ нѣкогда бывшихъ вашихъ помощниковъ, вѣрнѣе же учениковъ въ дѣлѣ управленія, присоединить нынѣ голосъ мой къ голосамъ привѣтствующихъ васъ съ исполненіемъ пятидесятилѣтія вашего служенія. и—мое свидѣтельство къ свидѣтельствамъ тѣхъ, которые въ сей благознаменитый для васъ день выражаютъ предъ вами чувства благоговѣйнаго своего почитанія.

Молю Господа, да продлитъ Онъ дни святительскаго служенія вашего на многіе годы и, какъ знаменіе молитвенныхъ моихъ возношеній, прошу принять препровождаемую при семъ икону Божіей Матери Одигитріи, во храмѣ которой въ Смоленскѣ имя Вашего Высокопреосвященства никогда не было забвенно въ молитвахъ моихъ предъ престоломъ Божіимъ.

Отъ преосвященнаго Ѳеодосія, епископа Вологодскаго, и отъ его викарія—телеграмма.

Безпредѣльная милость Божія, явившаяся въ пятидесятилѣтіи служенія Вашего отечественной Церкви въ священномъ санѣ, вызываетъ нынѣ въ душахъ нашихъ сердечныя побужденія съ молитвою о долгоденствіи привѣтствовать Ваше Высокопреосвященство со свѣтлымъ торжествомъ.

Отъ преосвященнаго Варлаама, епископа тотемскаго.

Въ настоящій день исполнилось пятидесятилѣтіе священнаго служенія Вашего Высокопреосвященства Церкви и Отечеству.

Въ настоящій день не одна Александро-невская лавра, не одинъ царствующій градъ и великій Новгородъ съ ихъ духовенствомъ учебными заведеніями и всѣмъ христолюбивымъ людомъ, празднуютъ это благословенное событіе.

Въ настоящій день вся православная Россія славитъ свѣтлое имя Вашего Высокопреосвященства и во всѣхъ своихъ храмахъ приноситъ горячія, благодарственныя молитвы за многоцѣнную жизнь первенствующаго и великаго своего іерарха, въ теченіе полвѣка ревностно и твердо правящаго слово истины, особенно въ нынѣшній вѣкъ столь оскудѣвающій вѣрою и охладѣвающій въ благочестіи, и неусыпно попечительнаго о пользахъ и благѣ св. Церкви.

Могу ли я одинъ оставаться въ столь достопамятный день безучастнымъ? Я—еще такъ недавно взысканный милостію Вашего Высокопреосвященства? Вотъ уже полгода, какъ я выѣхалъ изъ С.-Петербурга къ мѣсту новаго моего служенія, но и до сего времени я нахожусь подъ обаятельнымъ впечатлѣніемъ того милостиваго и отеческаго вниманія, какого Ваше Высокопреосвященство удостоивали меня во время всего пребыванія моего въ столицѣ и особенно при выѣздѣ моемъ изъ ней. Св. икона, которою вы, въ сопровожденіи благожеланій мнѣ въ настоящемъ мѣстѣ моей службы, отечески благословили меня, благоукрашенныя четки и другія вещественные знаки, а также настоящее мое званіе, которымъ я по преимуществу обязанъ Вашему Высокопреосвященству, служатъ и будутъ служить всегдашнимъ памятникомъ этой отеческой милости!

Въ глубокомъ сознаніи этого я, съ сердечнымъ чувствомъ, съ безпредѣльною признательностію и глубочайшимъ уваженіемъ къ святѣйшей особѣ Вашего Высокопреосвященства, принимая молитвенно предъ престоломъ Божіимъ полное и искреннее участіе въ этомъ всерадостнѣйшемъ торжествѣ, считаю священнымъ для себя долгомъ отъ всего сердца привѣтствовать Васъ, Высокопреосвященнѣйшій Владыко, отъ себя и отъ всей монашествующей братіи Спасо-Прилуцкаго монастыря, въ которомъ я имѣю пребываніе, съ этимъ

великимъ и знаменательнымъ въ жизни вашей днемъ и выразить отъ всей полноты благодарнаго и преисполненнаго любовію сердца желаніе, да продлитъ Господь—Царь вѣковъ, во власти котораго времена и лѣта, своею благодатію драгоцѣнную жизнь вашу въ неизмѣнномъ здравіи и благополучіи, ко благу св. Церкви и Отечества, еще на долгія лѣта!

Смиренно представляемая при семъ Вашему Высокопреосвященству св. икона съ ликами Христа Спасителя и угодниковъ его — Димитрія и Игнатія Прилуцкихъ чудотворцовъ, нетлѣнно почивающихъ въ Спасо-Прилуцкой обители и особенно чтимыхъ здѣсь, да будетъ свидѣтельствомъ этихъ моихъ чувствъ; а изображенные на ней угодники Божіи, выну предстоящіе предъ лицемъ Вседержителя и Совершителя всякаго блага, да будутъ неусыпными споспѣшниками и покровителями въ новомъ пятидесятилѣтнемъ служеніи вашемъ св. Церкви и ручательствомъ того, что и моя недостойная молитва о Вашемъ Высокопреосвященствѣ была и пребудетъ въ устахъ и сердцѣ моемъ до послѣдней минуты въ моей жизни.

Благоволите же принять, Высокопреосвященнѣйшій Владыко и всемилостивѣйшій Отецъ мой, этотъ св. даръ, подносимый вамъ отъ полноты любви и усердія, и удостойте благословить меня, мысленно предстоящаго предъ вами и лобызающаго святѣйшую руку цѣлое полустолѣтіе трудившуюся на нивѣ Божіей!..

Отъ псковской епархіи.

Руководителемъ будущихъ просвѣтителей духовнаго юношества въ высшемъ учебномъ заведеніи—въ С.-Петербургской духовной академіи — 28 августа 1825 г. Господь судилъ вамъ въ столицѣ начать славное поприще полувѣковой доблестной вашей службы Церкви и Отечеству.

5-го сентября того же 1825 года въ степени священно-іеромонаха Всероссійская іерархія приняла васъ въ среду свою, открывъ вамъ свою лѣствицу для восхожденія Вашего отъ силы въ силу, отъ славы въ славу.

Въ самомъ сердцѣ русскаго православія — въ Москвѣ — 1834 года чрезъ тайнодѣйствіе приснопамятнаго митрополита Филарета отъ самого Духа Святаго получивъ благодать святительства

Вы потомъ въ обиліи изливали свѣтъ и теплоту вашего благочестія и евангельскихъ дѣлъ и на близкихъ, и на дальнихъ, по окраинамъ предѣловъ отечественной церкви, въ Бѣлоруссіи и сѣверозападномъ краѣ, и на югѣ—въ отдаленномъ Закавказьи.

Откуда—уже въ санѣ митрополита—послѣ неусыпной заботливости и тяжолыхъ трудовъ по благоустроенію ввѣряемыхъ вамъ епархій, водимые тѣмъ же Духомъ Божіимъ, на время бывъ поставлены въ Кіевъ какъ бы для подкрѣпленія васъ молитвами печерскихъ чудотворцовъ къ предстоящей высшей дѣятельности, Вы, наконецъ, опять призваны въ столицу, но — уже къ дѣламъ высшаго церковнаго управленія, чтобы стать во главѣ всей русской іерархіи.

И вотъ милостію Божіею — уже пятнадцать лѣтъ въ качествѣ первенствующаго члена Святѣйшаго Правительствующаго Синода Вы съ честію держите знамя святаго православія отечественной Церкви.

Сыновнѣ привѣтствуя васъ съ совершившимся пятидесятилѣтіемъ вашего высокаго священнослуженія, мы возносимъ искреннюю благодарность верховному Пастыреначальнику и Господу нашему Іисусу Христу за дарованіе нашей церкви въ васъ такого мудраго и опытнаго первосвятителя, — и отъ всей души молимъ Его, да обрадуетъ Онъ насъ въ свое время и юбилеемъ вашего святительства, продливъ плодотворное служеніе ваше и драгоцѣнную жизнь вашу—къ чести и славѣ отечественной церкви — еще на многія, многія, многія лѣта *).

---

*) Этотъ адресъ доставленъ при слѣдующемъ письмѣ преосвященнаго Павла: Движимый и благодарностію къ Богу за дарованную Вамъ милость Его въ достиженіи Вами пятидесятилѣтія доблестнаго Вашего священнослуженія, и чувствомъ глубочайшаго уваженія къ великимъ іерархическимъ вашамъ заслугамъ Церкви и Отечеству, я вмѣстѣ съ должностными лицами ввѣренной мнѣ епархіи счолъ долгомъ сыновней преданности воспользоваться симъ вашимъ юбилеемъ, чтобы составить по сему случаю адресъ, который почтительнѣйше осмѣливаюсь представить на благосклонное воззрѣніе Ваше.

При семъ благопокорнѣйше честь имѣю увѣдомить Васъ, что въ самый день вашего юбилея — 5-го сентября—въ каѳедральномъ соборѣ мною назначено архіерейское служеніе Божественной литургіи и затѣмъ—со всѣмъ городскимъ духовенствомъ—благодарственнаго Господу Богу молебствія о здравіи и спасеніи, благоденствіи и долгоденствіи Вашемъ.

Отъ преосвящ. Іосифа, еписк. смоленскаго, и отъ его епархіи.

Пятаго сего сентября совершится пятидесятилѣтіе служенія Вашего Высокопреосвященства въ священномъ санѣ. Обращаясь съ благоговѣйною благодарностью къ милосердому Пастыреначальнику, сподобившему Ваше святительство пройти столь долговременное поприще съ обильными плодоношеніями для святой нашей Церкви, считаемъ сердечнымъ утѣшеніемъ, отъ лица смоленской паствы, обратиться и къ Вамъ, Высокопреосвященнѣйшій Владыко, какъ къ первосвятителю нашему, а также нѣкогда архипастырю сосѣдственной намъ могилевской паствы, съ преданнѣйшимъ привѣтствіемъ о совершившейся столь великой милости Божіей для вашей священной особы и для ввѣреннаго вамъ христіанскаго стада. Какъ выраженіе нашихъ молитвъ, примите, владыко святый, слѣдующую за симъ смоленскую икону Пречистой Богоматери Одигитріи: да путеводитъ, охраняетъ и укрѣпляетъ Она ваши маститыя лѣта къ душевному вашему спасенію и на благо святой нашей Церкви.

Отъ высокопреосв. Антонія, архіепископа пермскаго—телеграмма.

Отъ себя, духовенства и духовно-учебныхъ заведеній епархіи приношу Вашему святѣйшеству искреннѣйшее поздравленіе съ торжествомъ пятидесятилѣтняго юбилея, моля Господа, да умножитъ Милосердный ваши дни на дни ко благу православной Церкви.

Отъ преосв. Платона, епископа томскаго, изъ Омска—телеграмма.

Прошу покорно Ваше Высокопреосвященство принять поздравленіе совершившемуся пятидесятилѣтію вашего служенія и молитвенное желаніе здоровья и многолѣтія для блага святой Церкви.

Отъ преосв. Хрисанѳа, епископа астраханскаго—телеграмма.

Совершивъ нынѣ, вмѣстѣ съ старшимъ духовенствомъ, литургію и молебствіе о здравіи и долгоденствіи Вашего Высокопреосвященства, почтительнѣйше приношу вамъ поздравленіе съ совершившимся пятидесятилѣтіемъ вашего доблестнаго служенія Церкви и Отечеству отъ себя, городскаго духовенства и учебныхъ заведеній епархіи; молю Господа, да продлитъ вашу жизнь еще на многія

лѣта для благоуправляемыхъ вами и всей русской церкви Вашего Высокопреосвященства.

Изъ Красноярска, отъ епископа Антонія.

Въ день совершившагося пятидесятилѣтія служенія вашего св. Церкви, маститый Первосвятитель церкви россійской, служенія достославнаго, приношу Вашему Высокопреосвященству сыновнее поздравленіе, съ молитвою сердца, да благословитъ Господь сей благознаменитый день сугубымъ благословеніемъ, пріумноживъ милости Своя на васъ, дабы дальнѣйшее служеніе ваше текло въ мирѣ и благополучіи во славу и во благо православной Церкви.

Изъ Бѣлгорода, отъ архіепископа Варлаама,—телеграмма.

Къ лицамъ, радующимся о достославномъ служеніи вашемъ Церкви Христовой, присоединяю себя и я, сорокъ восемь лѣтъ служащій той же Церкви.

Изъ Москвы, отъ епископа Алексія,—телеграмма.

Епископъ Алексій привѣтствуетъ Высокопреосвященнѣйшаго юбиляра съ пятидесятилѣтнимъ служеніемъ, моля Бога приложить ему лѣта къ лѣтамъ, славу къ славѣ для пользы святой Церкви и прославленія Господа.

Отъ преосв. Палладія, епископа тамбовскаго.

Высокопреосвященнѣйшій Владыко, святѣйшій первосвятитель нашъ и отецъ благомилостивѣйшій!

Всеблагій Господь Богъ благоволилъ вамъ, святѣйшій владыко, достигнуть до благословеннаго пятидесятилѣтія въ священномъ служеніи Его святой Церкви, Отечеству и духовному просвѣщенію. Всѣми желаніями желалъ лично всепривѣтствовать васъ, любвеобильнѣйшій отецъ и благодѣтель мой, но къ прискорбію моему не могло осуществиться всеусердное мое желаніе; тѣмъ не менѣе отъ всей полноты души сыновнѣ приношу вашему святѣйшеству искреннѣйшее мое привѣтствіе съ симъ особеннымъ знаменіемъ Божіей къ вамъ благости.

Взирая на пройденный вами, святитель Божій, полувѣковый періодъ вашего высокаго, достославнаго и благоплоднаго священнаго служенія, невольно исполняешься благоговѣніемъ и благодарностію

къ Верховному Пастыреначальнику Господу Іисусу за толикое благомышленіе о васъ, а чрезъ васъ и о всей отечественной церкви нашей. Велики, многообразны и благотворны святительскіе и просвѣтительные ваши подвиги и труды въ разныхъ предѣлахъ отечества, а наипаче въ сонмѣ Правительствующаго Собора русской церкви, въ которомъ вы богомудренно первенствуете. Свѣтлый образъ вашихъ высокихъ достоинствъ, вашихъ духовныхъ доблестей ясно свѣтится предъ всѣми поучительно и назидательно.

Всеусердно молю и не престану молить Премилосердаго Господа Жизнодавца, да хранитъ Онъ васъ, для блага святой церкви, въ совершенномъ здравіи, въ крѣпости силъ души и тѣла и въ богатствѣ даровъ благодатныхъ еще на многія и премножайшія лѣта, и да увѣнчаетъ великіе ваши труды и подвиги, подъемлемые во славу пресвятаго Его имени, въ день воздаянія вѣнцомъ славы, мздою многою въ царствіи небесномъ.

Благопокорнѣйше прошу, Владыко святѣйшій, благоволите принять отъ сыновняго моего усердія препосылаемую чрезъ нарочитыхъ депутатовъ св. икону Покрова Божіей Матери, которая со дня вашего рожденія и донынѣ невредимо хранила васъ подъ Своимъ всечестнымъ покровомъ; да не престаетъ осѣнять васъ и въ новомъ наступающемъ пятидесятилѣтіи вашего высокаго и благопотребнаго служенія св. Церкви Божіей.

Привѣтствіе, сказанное депутатами тамбовской епархіи.

Преосвященный епископъ тамбовскій Палладій со всѣми учрежденіями духовнаго своего вѣдомства и со всею паствою благопокорнѣйше приноситъ Вашему Высокопреосвященству искреннѣйшее свое привѣтствіе съ благословеннымъ юбилеемъ полувѣковаго вашего священнаго служенія святой Церкви Божіей, Отечеству и духовному просвѣщенію, съ усердною молитвою къ Господу Пастыреначальнику Іисусу Христу, да подастъ вамъ, святѣйшій Владыко, крѣпость и силу для дальнѣйшаго на многія и премногія лѣта первосвятительскаго вашего служенія для блага отечественной церкви, и всепокорнѣйше проситъ принять отъ своего усердія святую икону Покрова Божіей Матери, которая хранитъ вашу жизнь со дня вашего рожденія, и испрашиваетъ вашихъ святительскихъ молитвъ и благословенія себѣ и своей паствѣ.

Отъ преосв. Гурія, епископа таврическаго,—телеграмма.

Ваше Высокопреосвященство! Примите мое искреннее поздравленіе съ совершившимся пятидесятилѣтіемъ вашего служенія отечественной церкви; вмѣстѣ съ многими молю Бога, да продлитъ Онъ Свою милость къ вамъ, а чрезъ васъ и ко всѣмъ, кто доселѣ имѣлъ счастье пользоваться вашимъ руководствомъ и молитвою.

Отъ епарх. таврическаго съѣзда—телеграмма.

Таврическое духовенство чрезъ представителей своихъ на епархіальномъ съѣздѣ, помолившись Богу о здравіи Вашего Высокопреосвященства, смиреннѣйше повергаетъ къ стопамъ вашимъ поздравленіе съ знаменательнымъ для россійской Церкви днемъ пятидесятилѣтняго служенія Вашего Высокопреосвященства.

Отъ таврической семинаріи—телеграмма.

Таврическая семинарія молитвенными благожеланіями привѣтствуетъ Ваше Высокопреосвященство съ пятидесятилѣтнимъ служеніемъ Церкви и Отечеству.

Отъ симбирскаго преосвященнаго и отъ его паствы.

Въ числѣ поздравленій, приносимыхъ Вашему Высокопреосвященству представителями епархій, государственныхъ учрежденій и обществъ, примите, съ отеческимъ снисхожденіемъ, и отъ симбирской епархіи привѣтствіе съ торжествомъ настоящаго дня.

Промыслъ Божій поставилъ юную, менѣе полстолѣтія пребывающую симбирскую епархію въ духовную связь и близкое отношеніе къ первенствующей каѳедрѣ Всероссійской церкви: на долю ея данъ священный жребій изъ четырехъ епископовъ имѣть двухъ, служившихъ въ санѣ викаріевъ подъ архипастырскимъ водительствомъ и начальствованіемъ высокопреосвященнѣйшихъ митрополитовъ новгородско-санктпетербургской церкви.

Въ настоящій благознаменательный день Вашего, Высокопреосвященнѣйшій владыко, достославнаго юбилея, которымъ завершилось полвѣка, какъ всеосвящающій Духъ Божій облекъ васъ благодатію священства,—день особеннаго благодаренія къ небесному промыслителю, сохранившему Вашу жизнь на свѣщникѣ царствующаго града, епископъ симбирскій съ духовенствомъ и паствою своею возносятъ

благодарственныя молитвы въ Троицѣ славимому Богу, да сохранитъ Онъ, Милосердый, въ крѣпости силъ духовныхъ и тѣлесныхъ благословенные дни вашей маститой жизни для блага церкви, молитвеннаго благопоспѣшенія престолу и въ общее созиданіе спасенія христіанъ.

Движимые сыновнимъ отношеніемъ къ вамъ, милостивѣйшій рхипастырь и Отецъ, въ знакъ глубокаго уваженія къ вашему святительству, въ выраженіе молитвенной благодарности Тріѵпостасному Богу за дарованіе великаго свѣтильника отечественной церкви, въ священномъ соборѣ коей Ваше Высокопреосвященство богомудренно первенствуете, и во испрошеніе благопотребныхъ и дѣйственныхъ вашихъ молитвъ къ Пресвятой Троицѣ, епископъ симбирскій съ духовенствомъ благопочтительнѣйше приносятъ Вашему Высокопреосвященству сію честную икону святаго храма — симбирскаго каѳедральнаго Свято-троицкаго собора.

Да благоволитъ ваша любовь о Христѣ принять святую икону Живоначальныя Троицы, какъ знаменіе и залогъ тѣхъ благъ, о ниспосланіи коихъ Божественное милосердіе умоляютъ мѣстный епископъ, его сослужители и паства.

Отъ преосв. Поликарпа, епископа балахнинскаго.

Ваше Высокопреосвященство, съ совершившимся пятидесятилѣтіемъ вашего святой Церкви священнослуженія на поприщѣ учоной и общественной дѣятельности, и я, нижайшій, пріемлю дерзновеніе смиреннѣйше привѣтствовать. Въ чувствахъ глубочайшаго благоговѣнія и всеусерднѣйшаго благодаренія ко Господу, даровавшему вамъ благословеніе не только долголѣтія жизни, но и многолѣтія великаго, проходившаго вами, служенія, всепочтительнѣйше повергаюсь предъ Вашимъ Высокопреосвященствомъ, какъ поистиннѣ достойнымъ сего, благоплоднаго и спасительнаго въ васъ и чрезъ васъ, Божіяго благословенія, и, если когда, то особенно нынѣ всеискреннѣйше желаю и всеусерднѣйше молю вамъ еще и еще много и премного лѣтъ встрѣтить и проводить въ вожделѣннѣйшемъ здравіи, непремѣняемомъ благополучіи, благоуспѣшномъ совершеніи всѣхъ благопотребныхъ и благоплодныхъ дѣлъ вашихъ на поприщѣ великаго вашего служенія, паче же въ превожделѣнномъ спасенія, къ всегдашней славѣ Божіей, истинному благу святой Церкви и несомнѣнной пользѣ Отечества.

Смиреннѣйше прошу васъ, Высокопреосвященнѣйшій Владыко, милостивѣйшій Архипастырь и Отецъ, принять сіи малыя выраженія моего истиннаго высокопочитанія и глубочайшей признательности къ вамъ, а меня удостоить вашихъ святыхъ молитвъ, архипастырскаго благословенія и продолженія отеческихъ милостей.

Привѣтствіе с.-петербургской духовной академіи.

Ваше Высокопреосвященство!

Пятьдесятъ лѣтъ тому назадъ въ этотъ день С.-Петербургская духовная Академія привѣтствовала васъ, своего воспитанника и наставника, въ пресвитерскомъ санѣ. Въ настоящій день, спустя полстолѣтія послѣ того времени, мы имѣемъ счастіе отъ имени той же академіи привѣтствовать васъ на высшей, давно уже занимаемой вами, ступени пастырскаго служенія. Въ нашей академической средѣ давно уже нѣтъ бывшихъ вашихъ сослуживцовъ и товарищей. Мы не можемъ, какъ могли бы они, вспомнить и раздѣлить съ вами всѣ тѣ свѣтлыя мысли и теплыя чувства, которыми вы были одушевлены въ этотъ день, пятьдесятъ лѣтъ тому назадъ, и которыя, безъ сомнѣнія, имѣли большое вліяніе на вашу послѣдующую, пятидесятилѣтнюю дѣятельность. Но и мы, какъ наши предшественники вашего и близкаго къ нему времени, обладаемъ богатствомъ живыхъ воспоминаній,—воспоминаній о совершонныхъ вами съ того времени дѣлахъ. Тотъ свѣтильникъ православной науки, который возжигается въ нашихъ аудиторіяхъ, который даетъ высшее разумѣніе дѣлъ Церкви и который, никогда не угасая у избранниковъ нашей академіи, дѣлаетъ ихъ всѣхъ всегда видимыми и знаемыми другъ другу, постоянно давалъ и намъ возможность видѣть и знать Ваше Высокопреосвященство даже и тогда, когда вы были вдали отъ нашей Академіи.

Ваше сослуженіе знаменитому московскому святителю въ могущественномъ вѣрою и народною силою средоточіи Россіи, ваше самостоятельное пастырское служеніе въ Бѣлорусской странѣ въ знаменательное и многотрудное время возсоединенія западно-русскихъ уніатовъ, которыхъ вѣру вы столь заботливо и благоуспѣшно утверждали вмѣстѣ съ другими знаменитыми возстановителями православія въ Западной Россіи, ваши архипастырскіе труды въ санѣ экзарха и митрополита Грузіи, крайне нуждавшейся тогда въ духовномъ просвѣщеніи и благоустроеніи и до сихъ поръ наслаждаю-

щейся богатыми плодами вашихъ трудовъ, ваши заботы о возвеличеніи православія въ древнѣйшемъ нашемъ русскомъ средоточіи—Кіевѣ, духовныя силы котораго, оживленныя вами, сказались и въ новомъ печатномъ словѣ, до сихъ поръ благотворно объединяющемъ пастырей и пасомыхъ во имя древняго нашего православія, ваше первосвятительство въ новомъ престольномъ русскомъ городѣ во времена многочисленныхъ преобразованій, гражданскихъ и церковныхъ, требовавшихъ отъ васъ напряжоннаго вниманія и опытнаго мнѣнія, наконецъ ваши труды по переложенію священнаго Писанія на русскій языкъ: все это дорогія для насъ, какъ и для всѣхъ русскихъ, доказательства того, на какой высотѣ и съ какою твердостію вы держали свѣтильникъ богословской науки.

Ваши заслуги признаны правительствомъ и лучшими людьми вашихъ паствъ. Признаніе это многократно заявляли вамъ и многочисленныя учоныя учрежденія и учоныя общества, наши и заграничныя, избирая васъ въ число своихъ членовъ. Эту достойную дань вашимъ заслугамъ приносила вамъ и наша академія, когда еще не имѣла счастія находиться подъ вашимъ покровительствомъ.

Въ настоящій день мы считаемъ нашей святой обязанностію принести Вашему Высокопреосвященству иную дань, которую, не сомнѣваемся, живо всегда будутъ помнить наши преемники и всѣ, кому дороги успѣхи духовнаго просвѣщенія. Подъ вашимъ покровительствомъ мы начали нашу новую, открытую передъ лицомъ всего русскаго общества, учоную жизнь; подъ вашимъ предсѣдательствомъ мы въ первые разы выступали публично съ результатами нашихъ учоныхъ изслѣдованій православной истины. Нашъ успѣхъ въ этомъ новомъ дѣлѣ зависѣлъ не только отъ учонаго достоинства нашихъ трудовъ, но и отъ вашего святительскаго свидѣтельства чистоты нашихъ стремленій. Ваше Высокопреосвященство всегда давали намъ это свидѣтельство, и оно могущественно содѣйствуетъ распространенію въ обществѣ присущаго всегда намъ убѣжденія, что въ нашей учоной средѣ нѣтъ дѣйствительнаго разногласія между вѣрою и наукой, между церковнымъ авторитетомъ и свободными научными изслѣдованіями. Вы дали намъ возможность распространять это убѣжденіе и печатнымъ нашимъ академическимъ словомъ, болѣе прежняго оживленнымъ и приспособленнымъ къ современнымъ духовнымъ потребностямъ общества.

Объ этихъ заслугахъ Вашего Высокопреосвященства, въ которыхъ будущіе пастыри церкви, безъ сомнѣнія, будутъ усматривать образецъ для своихъ дѣйствій, мы, съ своей стороны, свидѣтельствуемъ въ этотъ торжественный день передъ современнымъ намъ обществомъ и передъ нашими преемниками, и молимъ Всевышняго, чтобы Онъ сохранилъ на многіе еще годы столь свѣтлую и въ дни маститой старости жизнь вашу.

Отъ Московской духовной Академіи.

Въ приснопамятный для церкви Московской 1821 годъ, когда на каѳедру святителей древней столицы русской только-что вступилъ блаженной памяти Филаретъ, чрезъ Москву въ далекую столицу сѣверную проѣзжалъ для удовлетворенія жажды высшихъ духовныхъ ученій невѣдомый людямъ юноша, которому, чрезъ 12-ть лѣтъ послѣ того судилъ Господь временно водвориться въ санѣ архимандрита и въ должности ректора семинаріи, и затѣмъ черезъ годъ въ санѣ епископа содѣлаться «сотрудникомъ и содѣйствователемъ» митрополита Филарета по управленію епархіею московскою. Вручая Тебѣ епископскій жезлъ, архипастырь московскій изрекъ между прочимъ: «Верховный Пастыреначальникъ да упасетъ и управитъ тебя и дарованный тебѣ нынѣ даръ свой да сохранитъ въ тебѣ и возраститъ и многоплоднымъ сотворитъ въ благопотребное и полезное служеніе церкви». Молитвенное желаніе святителя московскаго вполнѣ осуществилось: даръ благодатный въ Тебѣ возрось и содѣлался многоплоднымъ, что давно зритъ съ благодареніемъ Господу православная Церковь россійская.

Весьма немногіе изъ насъ, учащихъ въ академіи, остались живыми свидѣтелями учонаго и святительскаго служенія Твоего въ древней столицѣ, и они съ чувствомъ, полныхъ отрадныхъ воспоминаній, передаютъ грядущимъ за ними по преемству времени о высотѣ тогдашняго служенія Твоего церкви и наукѣ. Но Академія отъ того времени имѣетъ и письменное свидѣтельство, что Ты съ участіемъ относился къ ея учонымъ трудамъ и что святитель Филаретъ дорожилъ Твоими о нихъ отзывами, повелѣвая руководствоваться ими труженникамъ духовной науки. И въ послѣдующее время, среди многотруднаго служенія Твоего церкви на двухъ окраинахъ нашего отечества, гдѣ дѣйствуя въ духѣ апостольскаго самоотверженія и ревности, оставилъ Ты по себѣ память возстанови-

теля православія и священной христіанской древности, и тогда находилъ Ты время съ глубокимъ вниманіемъ слѣдить за учоными трудами, появлявшимися въ нашей академіи и украсилъ академическое изданіе одною изъ высокохристіанскихъ бесѣдъ твоихъ.

Когда по изволенію возлюбленнаго Монарха нашего поставленъ Ты былъ на стражѣ древней митрополіи Кіевской, московская академія, чтя Твои высокія заслуги Церкви, избрала Тебя почотнымъ членомъ конференціи и послѣ недавно совершившагося ея преобразованія обновила и укрѣпила Твою духовно-учоную связь съ нею. Съ чувствомъ глубокаго уваженія и благодарности слѣдила она потомъ, когда сталъ Ты Первосвятителемъ въ сѣверной столицѣ, за подъятымъ и веденнымъ Тобою трудомъ преложенія священнаго Писанія на языкъ россійскій, — трудомъ великимъ и благотворнымъ для науки духовной и для всей Церкви россійской. Неутомимыми усиліями Твоими, ознаменованными проявленіемъ глубоко-учонаго вѣдѣнія и духовно-опытной мудрости, достигнуто тó, что это сокровище труда Твоего чистымъ и блестящимъ явилось на свѣтъ во всей полнотѣ своей для блага и науки и вѣры, и благодарное потомство, имѣя въ рукахъ слово Божіе на доступномъ для общаго разумѣнія языкѣ, съ признательностью будетъ произносить имя Твое, глава и руководитель святаго дѣла.

Привѣтствуя Тебя съ совершившимся пятидесятилѣтіемъ Твоего священнаго служенія Церкви, Академія усердно желаетъ и пламенно молитъ Господа, да сохранитъ Онъ еще и еще на многая лѣта драгоцѣнную жизнь Твою, Первостоятель церкви Всероссійской, для блага Ея, для пользы духовной науки и для счастія управляемыхъ Тобою.

Отъ Кіевской духовной академіи.

Кіевская духовная Академія съ чувствами высокаго почитанія приноситъ Вашему Высокопреосвященству привѣтствіе съ исполнившимся пятидесятилѣтіемъ служенія Вашего. Воспоминая различныя призванія и многостороннія поприща этого служенія, а также тѣ знаменательныя въ жизни отечественной Церкви событія, съ которыми пребудетъ неразрывнымъ имя Ваше, Академія и въ собственной жизни знаетъ и признательно хранитъ въ памяти дѣла отеческой любви къ ней и попечительности о ней Вашего Высокопреосвященства. Благословляя знаменія руки Божіей, устроявшей и

устрояющей чрезъ Ваше служеніе благо святой Церкви, Академія возноситъ молитвы къ Божественному Промыслителю, да продлитъ и еще дни и годы служенія Вашего ей, а съ ними да возращаетъ дѣла и плоды Вашей святительской мудрости и силы духовной для вящшаго преуспѣянія святой Божіей Церкви.

Отъ братіи Александро-Невской лавры.

Свято-Троицкая Александро-Невская Лавра съ благоговѣйнымъ чувствомъ благодаренія молитъ Триипостаснаго Бога за неизследанный даръ утѣшенія зрѣть день исполненія пятидесятилѣтняго священнослуженія Вашего Высокопреосвященства. Искреннія чувства благодарности и сыновней преданности приноситъ Вашему Высокопреосвященству и лаврская братія въ знаменательный день сей за великіе труды на пользу святой православной Церкви и Отечества, за отеческія попеченія о благѣ Лавры, за уроки мудрости и благочестія.

Братство Лавры, поучаясь у Вашего Высокопреосвященства, священно-архимандрита своего, наипаче отеческой любви къ бѣднымъ и сирымъ, смиреннѣйше испрашиваетъ архипастырскаго благословенія на лепту свою для сирыхъ, призрѣваемыхъ Вашимъ Высокопреосвященствомъ. Благословите, Высокопреосвященнѣйшій Владыко украсить именемъ Своимъ жертву братскую и чрезъ то сохранить въ роды родовъ память объ отеческой и архипастырской любви Вашей къ сирымъ, пріимите и святую икону сію, какъ выраженіе непрестанной молитвы нашей къ Живоначальной Троицѣ, да благодатію Триипостаснаго Бога сохранится жизнь Архипастыря и Священно-архимандрита нашего въ мирѣ, здравіи и долгоденствіи.

Привѣтствіе отъ с.-петербургской духовной семинаріи.

Ваше Высокопреосвященство,
Милостивѣйшій архипастырь и отецъ!

С.-петербургская духовная семинарія, сердечно привѣтствуя васъ со днемъ пятидесятилѣтняго служенія вашего православной Церкви, Царю и Отечеству, искренно радуется и благодаритъ Бога за то, что онъ сохранилъ жизнь и силы ея любвеобильнаго архипастыря для такого торжества, которое выпадаетъ на долю только избранныхъ тружениковъ на нивѣ Христовой.

Пятнадцать лѣтъ пользуясь вашимъ теплымъ отеческимъ покро-

вительствомъ и мудрымъ архипастырскимъ руководительствомъ, семинарія считаетъ своимъ священнымъ долгомъ, въ настоящій знаменательный для васъ день, торжественно выразить вамъ искреннѣйшую свою благодарность за то добро, которое вы съ любовію дѣлали и неустанно продолжаете дѣлать ей.

Вы приняли нашу семинарію въ свое вѣдѣніе, въ такъ-называемое переходное время для духовно-учебныхъ заведеній, когда порядки старой школы и самая постановка науки въ ней стали оказываться несостоятельными передъ требованіями жизни, когда чувствовались запросы въ новыхъ силахъ и нужда въ болѣе опытныхъ руководителяхъ школою. Мы не обинуясь можемъ сказать, что въ это трудное время Богъ послалъ нашей семинаріи, въ лицѣ Вашего Высокопреосвященства, именно такого добраго начальника и мудраго руководителя, въ которомъ она тогда нуждалась. Вы съ полною любовію стали содѣйствовать ей и своимъ высокимъ положеніемъ и своею педагогическою опытностью, пріобрѣтенною вами во время долголѣтняго служенія вашего на учебно-воспитательномъ поприщѣ, въ разныхъ мѣстахъ нашего отечества. Хорошо зная, что успѣхъ школьнаго дѣла зависитъ, главнымъ образомъ, сколько отъ привлеченія въ школу лучшихъ педагогическихъ силъ, столько же и отъ возможно болѣе продолжительнаго служенія ихъ въ одной и той же школѣ, а это, при исключительныхъ требованіяхъ столичной жизни, обусловливается преимущественно матеріальнымъ обезпеченіемъ служащихъ въ здѣшнихъ учебныхъ заведеніяхъ, вы, по свойственной вамъ архипастырской любви и мудрости, прежде, всего позаботились объ увеличеніи содержанія начальствующихъ и учащихъ въ нашей семинаріи на средства ввѣренной вашему управленію Александро-Невской лавры, предупредивъ въ этомъ отношеніи нѣсколькими годами новый семинарскій уставъ. Заботы Вашего Высокопреосвященства не остались безплодными. Наша семинарія постоянно обладала достаточнымъ количествомъ опытныхъ и ревностныхъ педагогическихъ дѣятелей и, такъ-сказать, заранѣе уже, обновленная, смѣло шла на встрѣчу предстоявшей ей въ 1868 году реформѣ, которая мирно совершилась и скоро привилась въ ней потому что пала на добрую почву, заботливо воздѣланную подъ вашимъ мудрымъ архипастырскимъ руководствомъ.

Введеніе въ нашей семинаріи новаго устава открыло намъ новую возможность испытывать высокую доброту вашей души въ ва-

шихъ благожелательныхъ отношеніяхъ къ нашей преобразованной школѣ. Относясь съ живымъ сочувствіемъ къ началамъ совершившейся реформы, вы всегда выражали ваше дорогое для насъ довѣріе къ дѣятельности нашей педагогической корпораціи. Отечески вникая въ нужды нашей семинаріи, вызываемыя отчасти условіями столичной жизни, вы всѣми мѣрами содѣйствовали удовлетворенію ихъ. Въ видахъ усиленія научныхъ пособій въ семинаріи, вы не разъ обогащали ученическую библіотеку своими пожертвованіями; для увеличенія же штатнаго содержанія воспитанниковъ, оказавшагося для столичной семинаріи очень ограниченнымъ, а равно и для увеличенія штатнаго содержанія нѣкоторыхъ лицъ, служащихъ при семинаріи, вы, съ свойственною вамъ отеческою заботливостью, принимали на себя ходатайство передъ Святѣйшимъ Синодомъ. Наконецъ, постоянною вашею заботою было поддержаніе издавна царствующаго въ нашей средѣ внутренняго мира и единства дѣйствій, безъ которыхъ немыслимъ успѣхъ воспитанія въ школѣ.

Благодаря общимъ усиліямъ семинарскихъ дѣятелей, мудро руководимыхъ и милостиво поощряемыхъ вами, здѣшняя семинарія, въ теченіе пятнадцатилѣтняго завѣдыванія вашего ею, воспитала нѣсколько сотъ молодыхъ людей, которые съ честью и пользою трудятся на разныхъ поприщахъ служенія и, съ благодарностью вспоминая ваши отеческія заботы о нихъ, возсылаютъ, вмѣстѣ съ нами и наличными питомцами нашей школы, теплыя молитвы къ Богу, да продлитъ онъ драгоцѣнную жизнь вашу на многіе годы.

Отъ Александро-Невскаго духовнаго училища.

Ваше высокопреосвященство,

Милостивѣйшій архипастырь и отецъ!

Преобразованное подъ непосредственнымъ наблюденіемъ Вашего Высокопреосвященства и постоянно взыскиваемое вашимъ мудрымъ вниманіемъ и отеческою заботливостію о его благѣ, Александро-Невское духовное училище, въ памятный для васъ день исполнившагося пятидесятилѣтія вашей службы на пользу Церкви и Отечества, осмѣливается повергнуть къ стопамъ вашимъ, милостивѣйшій архипастырь, сыновне-почтительнѣйшее выраженіе глубокаго благоговѣнія своего къ священной особѣ вашей съ искреннѣйшимъ благожеланіемъ, да поспѣшествуетъ вамъ Всевышній въ трудахъ вашихъ,

да укрѣпляетъ ваши силы и да продлитъ драгоцѣнную жизнь вашу на многіе годы.

Отъ духовенства новгородской епархіи, сказанное преосвященнымъ Никодимомъ, епископомъ старорусскимъ.

Исполнилось пятьдесятъ лѣтъ, какъ Вы, бывъ призваны всеуправляющей десницей Божіей, со всеусердіемъ и полнѣйшимъ самоотверженіемъ совершаете святое и великое дѣло служенія церкви Христовой и Отечеству. Настоящій день есть, безспорно, торжество для всей православной русской земли; высокія и незабвенныя заслуги ваши для отечественной церкви, неутомимые и неусыпные труды ваши на пользу общаго блага, конечно, принадлежатъ исторіи, которая произнесетъ о нихъ свой справедливый и вѣрный приговоръ. Но это торжество непосредственно, ближе всего и болѣе всего имѣетъ отношеніе къ епархіямъ, на долю коихъ выпало счастіе вкушать плоды вашего мудраго и справедливаго управленія, къ числу коихъ принадлежитъ и новгородская. Вотъ уже 15 лѣтъ состоитъ она подъ вашимъ архипастырскимъ смотрѣніемъ и руководствомъ. Все это время она видѣла въ васъ однѣ лишь неустанныя заботы о ея благосостояніи и благоустройствѣ, постоянные труды на ея пользу и многочисленнѣйшіе прекрасные опыты высокой мудрости, безпристрастія и полнѣйшей справедливости. Но всегдашній, вѣчно незабвенный памятникъ создали вы себѣ особенно учрежденіемъ двухъ учебно-воспитательныхъ заведеній для безпріютныхъ и безпомощныхъ сиротъ, дочерей священно-церковнослужителей епархіи,—заведеній, которыя и содержатся при пособіи изъ собственныхъ вашихъ средствъ. Всегда благодарное, душевно-признательное вамъ за это новгородское духовенство вѣчно будетъ возсылать теплыя мольбы къ Господу о дарованіи Вашему Высокопреосвященству многихъ лѣтъ здравія, благополучія и душевнаго спасенія.

Желая же и съ своей стороны ознаменовать настоящій приснопамятный день, который посвящонъ торжеству въ память пятидесятилѣтняго, многотруднаго и плодотворнаго служенія вашего въ священномъ санѣ, духовенство новгородской епархіи—какъ приходское, такъ и монашествующее—нашло, что лучшимъ выраженіемъ душевнаго сочувствія къ настоящему торжеству и живѣйшей его сердечной благодарности и признательности къ вамъ, своему Архи-

пастырю, премилостивѣйшему и благосерднѣйшему отцу, было бы именно послѣдовать въ этомъ случаѣ данному вами самими высокому примѣру, и въ этихъ видахъ изъ своихъ собственныхъ скудныхъ средствъ оно собрало 3,301 р. 42 коп. на учрежденіе трехъ стипендій въ устроенныхъ вашими заботами училищахъ для дѣвицъ духовнаго вѣдомства — Державинскомъ и Деревяницкомъ, съ тѣмъ, чтобы стипендіи эти носили достолюбезное имя Вашего Высокопреосвященства, а священникъ Паосерскаго погоста, новгородскаго уѣзда, Никифоръ Миловъ, кромѣ того лично отъ себя пожертвовалъ 2,400 р., въ 2 билетахъ новгородскаго городскаго общественнаго банка, на образованіе двухъ стипендій въ тѣхъ же училищахъ имени его—священника Милова.

Считая себя въ высшей степени счастливымъ, что на мою долю выпало засвидѣтельствовать предъ Вашимъ Высокопреосвященствомъ о неизмѣнныхъ чувствахъ благоговѣйнаго почитанія, душевной благодарности и сыновней преданности, которыми одушевлено все духовенство управляемой вами епархіи, честь имѣю благопокорнѣйше просить Ваше Высокопреосвященство принять жертвуемые сумму и билеты и сдѣлать архипастырское ваше распоряженіе о нихъ, согласно волѣ жертвователей.

Отъ духовенства петербургской епархіи.

Въ лицѣ насъ собралась передъ Тобою, милостивѣйшій архипастырь и возлюбленнѣйшій отецъ нашъ, боговрученная Тебѣ твоя петербургская паства, чтобъ сугубо, по всей силѣ своихъ искреннихъ чувствъ къ Тебѣ, послѣ молитвы во всѣхъ нашихъ храмахъ встрѣтить и привѣтствовать Твой день,—многознаменательный, достославный день твоей жизни и необычайный и благословенный праздникъ нашей мѣстной церкви. Господь благословилъ Тебя завершить въ нынѣшній день полувѣковое, многотрудное, доблестное и плодотворное Твое служеніе русской православной Церкви и Отечеству. Полвѣка неутомимыхъ трудовъ, полвѣка живыхъ подвиговъ святой вѣры и благочестія, полвѣка истинной любви къ ближнему и молитвы за русскій народъ, полвѣка учительства въ церкви и охраненія евангельскихъ истинъ и апостольскихъ преданій, и вотъ уже 15 лѣтъ предшествія Твоего въ сонмѣ нашихъ іерарховъ, стоящихъ на стражѣ правленія русской православной церкви!! Въ Тебѣ, именитѣйшій и богохранимый нашъ архипастырь, въ Твоей полу-

вѣковой церковно-общественной дѣятельности всеблагій Господь ниспослалъ благословеніе нашей церкви; а это даетъ намъ право признать настоящій день торжественнымъ праздникомъ не одной нашей первопрестольной паствы, но и всей россійской Церкви и всего православнаго русскаго народа, благодарнаго Тебѣ за Твои многія молитвы о немъ и за охраненіе чистоты его прародительской вѣры. Вотъ причина торжества, источникъ радости.

Петербургская паства нынѣ удостоилась быть свидѣтельницею того, какъ со всѣхъ концовъ нашего безпредѣльнаго отечества стекаются къ Тебѣ радостныя и благожелательныя привѣтствія, выражающія чувства любви и уваженія, и отголоски молитвъ, вызванныхъ ими. Но особенно преисполнена этихъ чувствъ и усердныхъ молитвъ Твоя нынѣшняя паства. Пятнадцать лѣтъ духовнаго союза съ нею сроднили ее съ Тобою, по преимуществу дали ей отрадное право называть и чтить Тебя своимъ отцомъ. Она есть та Божія нива, на которой Тобою нынѣ бросаются и возращаются сѣмена Твоей просвѣтительной и многоопытной пастырской дѣятельности. Для блага ея Ты отдаешь все, что открыли Тебѣ наука и опытъ въ церковномъ управленіи и что вѣщаетъ Тебѣ твой разумъ, руководимый силою святительской благодати. Паства Твоя радуется болѣе всѣхъ, что видитъ нынѣшній день Твой. Она хотѣла бы собрать во едино чувства всѣхъ, чтущихъ Твое торжество, олицетворить въ себѣ всѣхъ, привѣтствующихъ Тебя. И она благодаритъ Подателя всѣхъ благъ и за то, что настоящее торжество исполняется здѣсь, въ первопрестольномъ градѣ. Нашей столицѣ Ты принадлежишь по высшему образованію въ здѣшней духовной академіи и по началу Твоего служенія при ней на учономъ поприщѣ.

Орелъ и Москва, куда назначили Тебя для устройства духовно-учебныхъ заведеній, были продолженіемъ Твоего почти десятилѣтняго служенія Церкви по воспитанію духовнаго юношества. Уже въ Москвѣ глубокій и свѣтлый умъ приснопамятнаго, знаменитѣйшаго святителя московскаго, Филарета, по достоинству оцѣнилъ Твои высокія дарованія; изъ его святительскихъ рукъ, на 35 году жизни, Ты получилъ пастырскій жезлъ, и подъ его богомудрымъ руководствомъ прошло около трехъ лѣтъ епископскаго Твоего служенія. Великій и вдохновенный учитель земли русской воспиталъ въ Тебѣ для русской церкви достойнаго ученика и благовѣстника Христова.

На западѣ, востокѣ, югѣ и сѣверѣ Россіи важныя событія въ жизни православной церкви разновременно и въ разныя мѣста вызывали Тебя на святительскіе труды, и всюду Ты являлся доблестнымъ воиномъ Христовымъ, мощнымъ защитникомъ православія, дѣятельнымъ насадителемъ святой вѣры и благочестія.

Полоцкъ и Могилевъ были свидѣтелями Твоей неутомимой истинно-пастырской дѣятельности, когда Ты, во время возникшаго тогда религіознаго движенія между уніатами, то изучалъ и уяснялъ себѣ прошедшія печальныя судьбы Западнаго края, то зорко вникалъ въ тогдашній бытъ мѣстнаго духовенства, то защищалъ православіе отъ посягательствъ исконныхъ враговъ его, то возбуждалъ и содѣйствовалъ соединенію съ православною церковью черезъ унію отторгнутыхъ Римомъ духовныхъ ея чадъ, то, утверждая православіе, возстановлялъ древніе обычаи православной церкви, постоянно являя въ себѣ высокій примѣръ строго-благочестивой, христіанской жизни. И Твоя мудрая кротость, любовь и благоговѣніе убѣждали и побѣждали сердца колебавшихся въ вѣрѣ и разсѣевали навѣянныя имъ сомнѣнія. Спустя много лѣтъ, Промыслу благоугодно было нынѣ вновь приблизить Тебя къ тому же дѣлу, завершившемуся окончательнымъ возсоединеніемъ уніатовъ съ православною церковью. Ты имѣлъ отрадное утѣшеніе содѣйствовать рѣшенію Святѣйшаго Синода о принятіи въ нѣдра православной церкви послѣдней горсти русскихъ уніатовъ, нынѣшнихъ холмскихъ православныхъ. И намъ всецѣло понятны и Твоя радость и твое любвеобильное гостепріимство, съ какими Ты встрѣтилъ и обласкалъ холмскую депутацію, съ какою благосердечною любовію молился о возсоединенныхъ и о хиротонисованномъ Тобою люблинскомъ пастырѣ и вручалъ ему жезлъ правленія возсоединенными въ духѣ православной истины.

Необходимость устройства во всѣхъ отношеніяхъ, большею частію, покореннаго въ 40—50-хъ годахъ Закавказскаго края и распространенія въ немъ свѣта истинной Христовой вѣры потребовала здѣсь твоего присутствія и перенесенія Твоей дѣятельности съ сѣверо-запада въ юго-восточную окраину государства. Сложныя и высокія задачи долговременнаго, неутомимаго твоего святительскаго служенія въ ней, отеческая заботливость о ввѣренныхъ Твоему бдительному надзору словесныхъ паствахъ, ревностные труды по общему управленію церковными дѣлами за-

кавказскихъ епархій и постепенному благоустройству ихъ, пастырская попечительность и ревностное содѣйствіе къ возобновленію древнихъ и устройству новыхъ храмовъ въ мѣстахъ разноплеменнаго и разновѣрнаго населенія, служеніе, всегда сопровождаемое благочестивою и назидательною жизнію,—ознаменовались благодатными успѣхами просвѣщенія христіанскою вѣрою многихъ пріобрѣтенныхъ чадъ Церкви и положили прочное основаніе развитію православія въ краѣ. Всѣ эти важныя Твои заслуги для Закавказья пріобрѣли Тебѣ отечественную славу и уваженіе и обратили на Тебя высокое вниманіе монарховъ.

Уже въ высшемъ іерархическомъ санѣ митрополита, лично присвоенномъ Тебѣ, какъ екзарху Грузіи, Ты оставилъ облаговѣствованныя Тобою горы Кавказа, чтобъ перенести свою дѣятельность на югъ, на кіевскіе холмы, и два года Ты украшалъ древнѣйшую каѳедру св. Софіи въ Кіевѣ.

Черезъ 30 лѣтъ, Ты снова, по волѣ Божіей, возвращаешься на служеніе въ сѣверную столицу и являешься свѣтильникомъ Церкви въ первопрестольномъ градѣ. Тогда зачиналось многознаменательное время въ исторіи нашего отечества,—эпоха реформъ, обновляющихъ весь строй русской жизни. Занявъ первенствующее мѣсто въ высшемъ церковномъ управленіи, Ты сталъ достойнымъ представителемъ Всероссійской православной церкви, твердымъ защитникомъ и лучшимъ истолкователемъ ея правъ, современныхъ потребностей и ожиданій, постояннымъ охранителемъ чести духовенства, и, принимая непосредственное и ближайшее участіе въ ея управленіи, Ты несешь великія обязанности въ дѣлѣ цѣлесообразнаго направленія государственныхъ реформъ, клонящихся къ улучшенію разныхъ сторонъ религіозно-нравственной жизни русскаго народа, касающихся и быта духовенства. Предсѣдательствованіе Твое въ высочайше учрежденномъ присутствіи по дѣламъ православнаго духовенства, при извѣстной Твоей пастырской опытности, свѣтломъ взглядѣ на необходимыя реформы въ клирѣ и добромъ желаніи удовлетворить хорошо извѣстнымъ Тебѣ многимъ нуждамъ духовенства, ручается за то, что наше дѣло находится подъ надежнымъ покровительствомъ. Заботясь удовлетворить насущной религіозной потребности русскаго народа, Ты неутомимо, съ любовію, велъ дѣло по переводу священныхъ книгъ на русскій языкъ. Въ интересахъ высшаго церковно-помѣстнаго управленія не можетъ не имѣть

особеннаго значенія то, что подъ своимъ мудрымъ руководствомъ нравственною силою примѣра и совѣтомъ, Ты воспитываешь, подготовляешь достойныхъ пастырей-іерарховъ и благими наставленіями напутствуешь тѣхъ изъ нихъ, которые получаютъ изъ святительскихъ рукъ Твоихъ право править православными паствами.

Говорить ли далѣе о томъ, что Ты съ честію несешь званіе или предсѣдателя, или члена во многочисленныхъ учрежденіяхъ, ученыхъ и благотворительныхъ обществахъ, комитетахъ? Пришлось бы вести длинную лѣтопись Твоихъ разнообразныхъ, многосложныхъ и неутомимыхъ трудовъ, чтобъ вполнѣ изобразить Твою разностороннюю и плодоносную дѣятельность на пользу Церкви и Отечества.

Но Твоей паствѣ нынѣ принадлежитъ слово радости и благодарности о твоемъ пятнадцатилѣтнемъ управленіи свято-петроградскою епархіею. И да будутъ сыновнія наши чувства глубокой радости и безпредѣльной благодарности пріятною и достойною жертвою Тебѣ въ нынѣшній день *пятидесятилѣтія твоего.*

Возвратясь къ намъ, Ты принесъ намъ заповѣдь любви и милосердія, смиренія и труда, и ежечасно и словомъ и дѣломъ учишь насъ хранить и соблюдать ее. Возможно ли намъ нынѣ во всеуслышаніе не говорить передъ Тобою о нашей радости и благодарности, видя, какъ высоко несешь Ты знамя правителя Христовой паствы, какъ заботливо трудишься для блага цѣлой епархіи и каждаго изъ насъ въ отдѣльности? Ты всегда желалъ быть для насъ болѣе любящимъ отцомъ, чѣмъ начальникомъ. Мы дивимся, какъ, въ Твои преклонныя лѣта, Ты неутомимо лично занимаешься всѣми дѣлами, самъ непосредственно во все вникаешь, и никакое дѣло или событіе изъ нашей епархіальной жизни не проходитъ безъ Твоего личнаго разсмотрѣнія и мудраго рѣшенія. Да будетъ позволительно нашему смиренію упомянуть о Твоемъ, правдолюбивый архипастырь, извѣданномъ нами безпристрастіи и осторожности при рѣшеніи иногда и самыхъ маловажныхъ дѣлъ: милостивое вниманіе къ заслугамъ каждаго изъ насъ, истинное, проникнутое христіанскою любовію, правосудіе и справедливость всегда сопровождаютъ твои рѣшенія. Твое архипастырское управленіе извѣстно и дорого намъ и по Твоей отеческой доступности, по которой Ты всегда какъ бы вблизи насъ и среди насъ: каждый изъ насъ всегда можетъ надѣяться получить Твой добрый совѣтъ, святительское наставленіе, видѣть Твою помощь. Разрѣшонные Тобою въ нашей епар-

хіи, впервые въ Россіи, благочинническіе совѣты, а равно выборы помощниковъ благочинныхъ, открыли намъ способы къ самоуправленію и самоулучшенію многихъ сторонъ нашей жизни. Твоей просвѣщонной архипастырской заботливости много обязаны своимъ благосостояніемъ и благоустройствомъ наши духовно-учебныя заведенія. Любовь Твоя къ благолѣпію храмовъ Божіихъ ревностно изыскиваетъ всевозможные способы для ихъ украшенія и для поддержанія въ народѣ благочестиваго усердія къ нимъ. Весьма осязательны послѣдствія Твоего кроткаго пастырскаго вліянія и на иновѣрцовъ, не говоря уже объ исповѣдующихъ единовѣріе, которые постоянно приходятъ въ болѣе ясное сознаніе своихъ заблужденій и болѣе и болѣе приближаются къ истинному православію, благодаря Твоему любвеобильному и искреннему воздѣйствію на нихъ. Твое неутомимое усердіе къ богослуженію и высокорелигіозное благоговѣніе во время общественной молитвы постоянно и наглядно учатъ насъ достойному предстоянію у престола Господня. Какъ пастырь милостивый и благосердый, Ты незамѣтнымъ образомъ и среди насъ водворяешь любовь и миръ, и съ благоснисхожденіемъ исправляешь наши недостатки. И отрадно видѣть, что доблестныя качества пастыря православнаго, ставящія его на высоту его великаго призванія, находятъ въ Тебѣ лучшее себѣ выраженіе и примѣненіе къ жизни: любовь и милость у Тебя живы и дѣйственны. Проводя свою подвижническую жизнь въ подвигахъ иноческаго благочестія, умѣренности и простоты, Ты избытокъ отъ своихъ средствъ посвящаешь на дѣла благотворительности, на пользу многихъ неимущихъ. Тебѣ, по всякому праву, принадлежитъ достойно носимое Тобою званіе главнаго попечителя Императорскаго человѣколюбиваго общества. Во имя тѣхъ же правъ, Тебѣ давно и навсегда присвоено нами имя отца и попечителя нашихъ бѣдныхъ вдовъ и сиротъ. Въ теченіе полустолѣтія въ разныхъ мѣстахъ наблюдая и направляя жизнь духовенства, Ты давно понялъ его многочисленныя нужды и увидѣлъ, что среди него бѣдность и безпомощное сиротство едва ли не сильнѣе даютъ себя чувствовать, чѣмъ во всякой другой средѣ. И съ первыхъ же лѣтъ, по пріѣздѣ въ нашу епархію, попеченіе о бѣдныхъ духовныхъ, призрѣніе вдовъ, воспитаніе и устройство сиротъ, Ты поставилъ, между прочимъ, важною задачею своего архипастырскаго служенія. Лѣтъ четырнадцать назадъ, Ты задумалъ устроить въ С.-Петербургѣ домъ призрѣнія бѣдныхъ духовнаго зва-

нія и основать въ немъ училище для сиротъ. При благословеніи Божіемъ, Тобою найдены нужныя средства къ постройкѣ дома, которая произведена была подъ ближайшимъ Твоимъ наблюденіемъ. Тобою указано обезпеченіе и для дальнѣйшаго существованія этого благотворительнаго учрежденія и училища при немъ. Въ 1869 г. обширный, благоустроенный во всѣхъ отношеніяхъ «Александро-Невскій домъ призрѣнія бѣдныхъ духовнаго званія» открытъ и навсегда останется незабвеннымъ памятникомъ твоей любви и милосердія къ ближнему; онъ во очію свидѣтельствуетъ, какое великое дѣло благотворительности создалъ Ты для нашихъ бѣдныхъ, особенно для круглыхъ малолѣтнихъ сиротъ, которымъ безъ твоего попеченія грозили нищета и грубое невѣжество. Въ тебѣ же, сердобольный владыко, наши сироты находятъ заботливаго отца, а въ устроенномъ тобою училищѣ при домѣ родной пріютъ и средства къ своему существованію и образованію.

Съ сыновнею радостью и глубокою признательностью къ Тебѣ воспоминая полувѣковые апостольскіе труды на поприщѣ Твоего служенія Церкви и Отечеству и съ благоговѣніемъ принося благодареніе Всевышнему Промыслителю, ниспославшему Тебѣ благодатныя силы совершить Твои святительскіе подвиги, всепочтительнѣйше и усерднѣйше просимъ Тебя, милостивѣйшій архипастырь, въ память нынѣшняго достославнаго Твоего дня, съ отеческою благосклонностью принять и святительски благословить наше единодушное желаніе видимымъ образомъ почтить Твой праздникъ. Для посильнаго выраженія нашихъ сыновнихъ, благодарныхъ чувствъ къ Тебѣ, благостнѣйшій архипастырь, Твоя паства избрала дѣло близкаго Твоему сердцу человѣколюбія. Удостой принять, добродѣтельный отецъ, наше приношеніе и нашу просьбу—въ устроенномъ Тобою Александро-Невскомъ домѣ призрѣнія бѣдныхъ духовнаго званія учредить на вѣчныя времена восемь стипендій Твоего имени. Нѣсколько призрѣнныхъ, во имя Твоихъ добрыхъ дѣлъ, не много прибавятъ къ всегдашней памяти о Твоемъ милосердіи; но эти «стипендіи митрополита Исидора» пусть, хотя отчасти, напоминаютъ изъ рода въ родъ, что мы глубоко цѣнили Твои о насъ заботы.

Тѣ же искреннія наши чувства къ Тебѣ внушили намъ сердечное желаніе преподнести тебѣ св. икону Покрова Пресвятыя Богородицы, съ усердною молитвою къ Заступницѣ рода христіанскаго,

да хранитъ Она Тебя подъ своимъ божественнымъ покровомъ, да даруетъ Тебѣ утѣшеніе видѣть новые, непрерывно возрастающіе, плоды святительскихъ Твоихъ трудовъ, — видѣть большее и большее распространеніе и утвержденіе апостольскаго православія въ нашемъ отечествѣ и всюду за предѣлами его. Смиренно уповая на всесильное ходатайство Богоматери, прилежно молимъ Божественнаго Сына Ея, Господа, Спасителя нашего и Пастыреначальника, да дастъ Онъ Тебя святѣй Своей церкви еще на многіе и многіе годы цѣла, честна, здрава и долгоденствующа, право правяща слово Его вѣчной святой истины.

О РЕЛИГІОЗНО-НРАВСТВЕННОМЪ ВОСПИТАНІИ,

КАКЪ ОСНОВѢ ИСТИННАГО ПРОСВѢЩЕНІЯ.

(Рѣчь, сказанная въ церкви Императорскаго С.-Петербургскаго Университета на молебнѣ, предъ началомъ ученія, августа 31-го дня 1875 г.).

Сейчасъ, бр., услышимъ мы слова возвышеннѣйшихъ и горячихъ молитвъ Церкви, въ которыхъ она призываетъ Божіе благословеніе на предстоящіе намъ подвиги: учительства—для однихъ, ученія—для другихъ, чтобы чрезъ это благословеніе, вмѣстѣ съ обновленными отдыхомъ силами нашего тѣла, освятить и укрѣпить еще болѣе нужныя силы нашего духа. Говорить ли о томъ, какъ дѣйствительно важна эта высшая, благодатная помощь Божія для насъ теперь, какъ настоятельно нужно это молитвенное освященіе и укрѣпленіе всего нравственнаго существа нашего для успѣха того дѣла, на дѣланіе котораго мы теперь исходимъ? Вамъ, досточтимые мужи науки, изъ которыхъ бóльшая часть уже многіе годы съ честію трудится на поприщѣ высшаго просвѣщенія, подъ руководствомъ которыхъ получила высшее образованіе уже не одна сотня молодыхъ людей нашего отечества,—вамъ болѣе, конечно, чѣмъ кому либо другому, хорошо извѣстно, легко ли вырабатывается, легко ли прививается и распространяется истинное просвѣщеніе человѣческое,—то свѣтоносное и плодотворное просвѣщеніе, которое,—какъ говорится въ одной молитвѣ церковной объ этомъ,—служило бы «Создателю нашему во славу, родителямъ на утѣшеніе, Церкви и Отечеству на пользу». По истиннѣ,—скажете вы, ко-

нечно, подобно св. апостолу Павлу,—въ этомъ великомъ дѣлѣ люди-учители только *насаждаютъ и поливаютъ, а возращаетъ Богъ; посему и насаждающій и поливающій есть ничто, а все—Богъ возращающій* (1 Кор. III, 6. 7). Казалось бы, можетъ ли и быть какое-либо сомнѣніе въ этомъ,—стоитъ ли и говорить, даже напоминать объ этомъ? Но въ нашъ вѣкъ, волнуемый вѣтромъ самыхъ разнообразныхъ ученій, даже и о такихъ простыхъ нравственныхъ истинахъ приходится говорить наивозможно чаще; и о нихъ слѣдуетъ, дѣйствительно, говорить въ наше время наивозможно чаще, во всеуслышаніе,—говорить не съ церковныхъ только каѳедръ, не внутри домовъ только, но, кажется, если бы можно было, и съ высокихъ кровель нашихъ жилищъ.

«Безъ Бога—ни до порога»,—говоритъ одно, изъ вѣковаго опыта почерпнутое, присловье нашего простаго, православнаго народа; и вѣрный этой своей мудрости, народъ нашъ и доселѣ, какъ извѣстно, дѣло школьнаго образованія не отдѣляетъ отъ религіознаго, считая послѣднее душою перваго, вѣрною порукою въ его успѣхѣ и добрыхъ плодахъ. «Безъ Бога—все возможно»,— слышатся, наоборотъ, нерѣдко голоса изъ толпы новѣйшихъ мудрецовъ; и на этой теоріи очень многими въ наше время строится, между прочимъ, и зданіе воспитанія и всего дальнѣйшаго образованія юношества. Въ основу его прямо кладется нерѣдко понятіе о человѣкѣ, какъ существѣ всецѣло будто бы земномъ, происшедшемъ изъ земли и снова имѣющемъ возвратиться навсегда въ землю,—существѣ, всецѣло подчиненномъ, подобно всѣмъ живымъ существамъ земли, однимъ лишь физическимъ законамъ и условіямъ бытія. За тѣмъ новые, усовершенствованные педагогическіе методы скораго и легкаго обученія тому, что́ зовется обыкновенно *грамотностію*, т. е. чтенію и письму, разъясненіе и изученіе, какъ начала человѣческой премудрости, предметовъ и явленій видимаго міра и другихъ житейски-полезныхъ знаній, нѣжнѣйшая, часто до мелочности, заботливость о развитіи чисто физическихъ силъ дитяти,—вотъ тѣ

элементы, изъ которыхъ, и тѣ средства, при помощи которыхъ начинаетъ потомъ строиться мало по малу самое педагогическое зданіе. Развитіе еще въ дѣтскомъ, воспріимчивомъ сердцѣ религіознаго чувства,—чувства, впечатлительнаго ко всему нравственно-доброму, святому, ознакомленіе еще юнаго ума съ высокими истинами Вѣры, съ благочестивыми уставами и правилами св. Церкви, вообще—съ міромъ духовнымъ, высшимъ,—эти предметы если не устраняются совершенно при этомъ, какъ предметы трудно примиримые, очевидно, съ самою основою построяемаго зданія, то они трактуются, какъ предметы чисто внѣшней необходимости, условнаго значенія; и сообразно съ этимъ имъ отводится и мѣсто въ немъ, нерѣдко болѣе, чѣмъ незавидное. На школу подобные педагоги смотрятъ, какъ на своего рода арсеналъ, въ которомъ юноша-ученикъ долженъ вооружиться возможно-бо́льшею суммою знанія,—этой побѣдной, какъ выражаются *силы* нашего времени. Знаніе, говорятъ, должно изощрить его умъ, пріучить къ правильному и широкому, а вмѣстѣ также смѣлому, критическому взгляду на вещи; оно же должно давать тонъ и направленіе и всей вообще практической дѣятельности. Наконецъ, выработка въ молодомъ человѣкѣ той или другой спеціальности, опредѣляемой, какъ говорятъ, призваніемъ его натуры, склонностями характера, считается вѣнцомъ всего этого, построяемаго въ новѣйшемъ вкусѣ, педагогическаго зданія.

Не правда ли, какимъ стройнымъ, прочнымъ и красивымъ, не только снаружи, но отчасти и внутри, представляется съ перваго взгляда это педагогическое зданіе? Но какова, однако, на самомъ дѣлѣ прочность и цѣнность его, если всмотрѣться въ него пристальнѣе, если для испытанія его прочности взять молотъ, выкованный не слабыми руками новѣйшей, еще юной педагогіи, богатой доколѣ болѣе теоріями, чѣмъ строго провѣренными опытами, а мощною рукою многовѣковаго историческаго опыта,—рукою дѣйствительной, суровой жизни? Слабость его постройки скажется тотчасъ же,—оно рушится, можетъ быть, при первыхъ же ударахъ: *и бу-*

детъ,—скажемъ словами I. Христа,—*разрушеніе дома сего великое!* (Лук. VII, 49). И эта нарисованная нами картина разрушенія—не слова одни, но, къ сожалѣнію, горькая дѣйствительность.

Пусть же вмѣсто насъ говорятъ самые факты. Но что̀ говорятъ они? Будемъ откровенны.

Не направляемая въ своемъ развитіи по пути Вѣры духовная жизнь юноши часто еще на школьной скамьѣ заражается уже ядомъ различныхъ тлетворныхъ ученій. Путемъ этихъ ученій и другими, вѣдомыми и невѣдомыми, путями въ молодую душу закрадывается червь какого-то болѣзненнаго сомнѣнія и отрицанія и подтачиваетъ въ самомъ корнѣ самыя дорогія и священныя убѣжденія человѣчества. И безъ того пылкое юношеское воображеніе, не имѣя подъ собою твердаго нравственнаго устоя, вѣрнаго истолкователя смысла и цѣлей окружающей жизни, переполняется мечтами и образами, одни другихъ несбыточнѣйшими, то исполненными самаго розоваго оптимизма, то, — и это большею частію въ наше время,—самаго мрачнаго пессимизма. И вотъ такіе-то люди, заранѣе подъ-часъ надломленные нравственно, съ хаосомъ самыхъ разнородныхъ мыслей въ головѣ и нерѣдко съ совершенною пустотою въ сердцѣ, выступаютъ на арену жизни; и жизнь очень скоро, въ огнѣ своей борьбы, обнаруживаетъ всю мелкоту, всю несостоятельность ихъ духовной природы. Счастливы тѣ изъ нихъ, которые успѣваютъ, вслѣдствіе тѣхъ или другихъ благопріятныхъ обстоятельствъ, скоро сознать шаткость и фальшь своего нравственнаго положенія и мужественно приняться за его исправленіе; благотворная дѣятельность ихъ для общества еще не потеряна. Но не для всѣхъ такъ счастливо слагаются обстоятельства, а главное—не у всѣхъ хватаетъ мужества сознаться въ своихъ юношескихъ увлеченіяхъ, въ своей нравственной несостоятельности, чтобы стать на новую дорогу. И вотъ, видимъ мы, одни—натуры отъ природы слабыя и еще болѣе разслабленныя ложнымъ воспитаніемъ и образованіемъ—падаютъ нерѣдко на первыхъ же шагахъ своей общественной дѣятельности, въ борьбѣ

съ разными затрудненіями и соблазнами жизни, и быстро затериваются въ круговоротѣ обыденныхъ дрязгъ и интересовъ, внося въ общество, вмѣсто добра и свѣта, одинъ лишь мракъ желчнаго недовольства всѣмъ и всѣми, разшатанность убѣжденій, нравственную гниль; другіе—натуры сильныя, горячія, но несмягчонныя, не упорядоченныя нравственно,—проявляютъ иногда дѣйствительно задатки великой общественной силы, но силы, направленной болѣе на *разореніе*, чѣмъ на *созиданіе* общества; и общество не безъ основанія чуждается такихъ людей, какъ неспокойныхъ, опасныхъ для правильнаго, безмятежнаго развитія и роста своего. Такъ опять, за частую видимъ мы, пропадаетъ безплодно для общества еще свѣжій, многообѣщавшій дѣятель, или,—какъ опытъ показываетъ еще худшее,—позорно гибнетъ на скамьѣ подсудимыхъ, какъ возмутитель общественнаго порядка, сопровождаемый укорами однихъ и позднимъ сожалѣніемъ другихъ.

Такъ жестоко иногда изобличается новѣйшая премудрость отъ чадъ своихъ!..

Судите же послѣ всего этого, насколько справедливы раздающіеся нерѣдко въ наше время жалобы людей стараго поколѣнія на молодое, — жалобы на его именно измельчаніе, нравственную распущенность, на оскудѣніе среди него характеровъ, сильныхъ сколько широкимъ и свѣтлымъ умомъ, столько же и доброю, нравственною волею, прекраснымъ, теплымъ сердцемъ? Не дѣти большею частію виновны въ этомъ, а сами же отцы. Наше общество пожинаетъ въ этомъ случаѣ только то, что оно само же щедрою рукою сѣяло или позволяло сѣять другимъ. Не собираютъ смоквъ съ терновника, и не снимаютъ винограда съ кустарника (Лук, VI, 44). Возвратите нашему молодому поколѣнію, если хотите видѣть въ немъ желаемыя доблести,—постарайтесь развить и укрѣпить въ немъ чрезъ воспитаніе и образованіе то, чѣмъ и при сравнительно не богатыхъ научно-образовательныхъ средствахъ были сильны наши дѣды и прадѣды,—*силу Вѣры.* Эта нестарѣющаяся нравственно-образовательная сила не замѣни-

ма въ дѣлѣ человѣческаго просвѣщенія и въ наши дни никакою другою силою. Неоспоримо, прекрасны многіе новѣйшіе педагогическіе методы обученія и воспитанія; велика и достоуважаема образовательная сила науки нашего времени; но они, образуя внѣшняго человѣка, не достигаютъ съ своимъ благотворнымъ вліяніемъ до человѣка внутренняго, не проникаютъ до того, во глубинѣ души сокрытаго, тайника, откуда, какъ изъ родника, ключемъ бьетъ струя духовной жизни всякаго человѣка, или,—какъ говоритъ Христосъ Спаситель,—откуда *добрый человѣкъ выноситъ доброе, а злой человѣкъ выноситъ злое* (Мѳ. XII, 35). Подчинить этого внутренняго человѣка своему воспитательному вліянію, проникнуть до этого родника духовной жизни, — и если воды его горьки и мутны, то усладить и очистить ихъ можетъ одна только религія съ своимъ словомъ Божіимъ, *живымъ и дѣйственнымъ*,—какъ говоритъ ап. Павелъ, *острѣйшимъ всякаго меча обоюду остраго, проникающимъ до раздѣленія души и духа, составовъ и мозговъ, и судящимъ чувствованія и помышленія сердечныя* (Евр. IV, 12). Кромѣ слова Божія, религія имѣетъ для этого въ сокровищницѣ Церкви множество другихъ благодатныхъ силъ и средствъ, возраждающихъ и укрѣпляющихъ человѣка нравственно; у ней есть вѣрный и высочайшій идеалъ воспитанія истиннаго, совершеннаго человѣка,—идеалъ живой, дѣйствительный, а не воображаемый только. Идеалъ этотъ есть Богочеловѣкъ, Спаситель нашъ І. Христосъ. Кто не преклонится предъ нравственнымъ величіемъ этого идеала!.. И гдѣ въ основаніе педагогическаго зданія положены и упрочены образованіемъ высшіе религіозные элементы, тамъ за прочность его не можетъ быть никакого опасенія. Никакіе вѣтры ложныхъ ученій и толковъ, волнующіе окружающій его міръ, никакія житейскія бури и соблазны не въ состояніи поколебать его, потому что оно основано на несокрушимомъ для силъ самаго ада камнѣ — *камнѣ Вѣры* (Лук. VI, 48).

Нельзя также не замѣтить, что новѣйшая педагогія, впа-

дая въ ложный гуманизмъ, очень часто забываетъ ту коренную, и ученіемъ вѣры и историческимъ опытомъ подтверждаемую истину, что воспитывать, образовывать человѣка значитъ не просто *развивать его* (какъ легко разрѣшались бы тогда всѣ задачи воспитанія!...), а пересоздавать, нѣкоторымъ образомъ *творить* изъ него новаго, истиннаго человѣка, очищая его духовную природу отъ наслѣдственной закваски грѣха, давая перевѣсъ въ немъ добру надъ зломъ. И вотъ здѣсь-то въ особенности оказывается нужною нерѣдко вся сила благодати Божіей, чтобы благимъ побѣдить злое!.. Всѣ усилія, предписываемыя нашею человѣческою педагогіею, разбиваются нерѣдко, какъ извѣстно, совершенно въ прахъ объ упорство коснѣющей во злѣ человѣческой натуры. Ни наказанія самыя суровыя, ни увѣщанія, самыя нѣжныя, — ничто часто не въ силахъ остановить въ юношѣ развивающагося зла, и только именно одна горячая, настойчивая молитва родительская и слезы предъ Богомъ спасаютъ отъ погибели ихъ заблудшаго сына!..

Да, дѣло просвѣщенія, понимаемое въ своемъ высшемъ и истинномъ значеніи, болѣе, чѣмъ какое-либо другое дѣло человѣческое, нуждается въ высшемъ, божественномъ содѣйствіи и руководствѣ!.. Не ради, слѣдовательно, одного простаго обычая Церковь собираетъ насъ въ храмъ, чтобы усердною молитвою къ Богу предварить дѣло ученія: она имѣетъ при этомъ въ виду самыя насущныя нужды его.

Къ вамъ, юноши-братія возлюбленные о Христѣ, — къ вамъ въ особенности мое слово: дорожите счастливыми днями пребыванія своего въ разсадникѣ высшаго образованія; собирайте съ усердіемъ сокровища знанія, пользуйтесь всѣмъ для своего самообразованія, что имѣетъ предложить вамъ высшая наука человѣческая, чтобы, когда вступите потомъ въ жизнь, быть подобными тому *книжнику*, который, какъ распорядительный хозяинъ, *выноситъ изъ сокровищницы своей новое и старое* (Мѳ. XIII, 52), т. е. чтобы имѣть въ себѣ полный запасъ свѣдѣній и подготовки, необходимыхъ на всякую по-

требу житейскую. Но не забывайте, что и самый широкій запасъ научныхъ свѣдѣній, научнаго образованія, не покрываетъ всѣхъ потребностей духа и жизни человѣческой. Свѣтильникъ науки человѣческой много-много что можетъ, и то не всегда, довести насъ безпретикновенно до предѣла нашей земной жизни, до гроба: здѣсь же, на этомъ роковомъ рубежѣ, съ котораго начинается новая, безконечная жизнь для человѣка, свѣтильникъ ея гаснетъ, какъ не имѣющій необходимаго елея. Здѣсь можетъ свѣтить одинъ лишь *свѣтильникъ Вѣры*: и горе тѣмъ, кто не успѣлъ запастись во время земной жизни елеемъ для этого свѣтильника!.. Будьте же мудрыми чадами свѣта: усовершаясь въ тѣлесномъ, человѣческомъ обученіи, старайтесь еще болѣе усовершаться въ ученіи вѣры и благочестія, какъ ученіи, имѣющемъ обѣтованія жизни не только настоящей, но и будущей. Отецъ же Господа нашего І. Христа *да дастъ вамъ, по богатству славы Своей, крѣпко утвердиться Духомъ Его во внутреннемъ человѣкѣ, вѣрою вселиться Христу въ сердца ваши, чтобы вы, укорененные и утвержденные въ любви, могли постигнуть со всѣми святыми, что̀ широта и долгота, и глубина, и высота, и уразумѣть превосходящую разумѣніе любовь Христову, дабы вамъ исполниться всею полнотою Божіею* (Еф. III, 14, 16—19).

Священникъ В. Рождественскій.

Объ исхожденіи Св. Духа.

(Матеріалы для рѣшенія вопроса о возсоединеніи церквей).

I) Православно ли теперешнее старокатолическое воззрѣніе на вопросъ объ исхожденіи Святаго Духа?

Въ 29-мъ № «Церковнаго Вѣстника» мы сообщили замѣтку главной старокатолической газеты «Германскаго Меркурія» на извѣстное сочиненіе нашего уважаемаго богослова, профессора кіевской духовной академіи, о. архимандрита Сильвестра, по вопросу объ исхожденіи Святаго Духа, переведенное петербургскимъ отдѣломъ Общества любителей духовнаго просвѣщенія на нѣмецкій языкъ [1]) для нѣмецкихъ старокатоликовъ, и высказали наше сужденіе объ этой довольно бѣглой и легкой замѣткѣ. На дняхъ въ другой старокатолической газетѣ, издаваемой въ Боннѣ профессоромъ богословія въ тамошнемъ университетѣ, д-ромъ Рейшемъ, подъ названіемъ «Theologisches Literaturblatt» и спеціально назначенной для рецензій и разборовъ наиболѣе замѣчательныхъ произведеній богословской литературы, появилась болѣе пространная статья, посвящонная разбору названнаго сочиненія нашего почтеннаго учонаго (№ 21, 1875 г.). Статья эта, не-

---

[1]) Antwort auf die in dem altkatholischen Schema enthaltene Bemerkung von dem h. Geiste. Von Sylvester, Archimandrit, Professor an der geistlichen Akademie zu Kijew. Aus dem Russischen übersetzt (Ausgabe der Gesellschaft der Freunde geistlicher Aufklärung). St. Petersburg, Rottger und Schneider 1875. 2 Bl. 92 S. 8.

зависимо отъ ея появленія въ учено-библіографическомъ изданіи, спеціально посвященномъ критической оцѣнкѣ учено-богословскихъ трудовъ и изслѣдованій, заслуживаетъ вниманія и по многимъ другимъ обстоятельствамъ. Она принадлежитъ профессору священнаго писанія въ боннскомъ университетѣ, д-ру Лянгену, занимающему весьма видное мѣсто въ средѣ нѣмецкихъ старокатоликовъ въ качествѣ предсѣдателя извѣстной боннской коммиссіи церковнаго единенія, назначенной старокатоликами для спеціальныхъ сношеній и переговоровъ съ православною церковью по вопросу о соединеніи церквей. Поводомъ къ напечатанію ея послужили уже давно начатые переговоры упомянутою коммиссіею съ петербургскимъ отдѣломъ Общества любителей духовнаго просвѣщенія по вопросу о догматическихъ, каноническихъ и обрядовыхъ разностяхъ между восточною и западною церквами и отчасти результаты, достигнутые на послѣдней богословской боннской конференціи по самому важному и самому трудному вопросу между предстоящими другими спорными вопросами между нами и старокатоликами. Разумѣемъ вопросъ о Filioque. Въ виду недоумѣній, высказанныхъ въ нѣкоторыхъ органахъ нашей печати касательно того, при какомъ мнѣніи остаются въ настоящее время старокатолики по означенному вопросу, послѣ того какъ ими приняты извѣстные тезисы, заимствованные изъ твореній св. Іоанна Дамаскина, касающіеся этого вопроса; какъ они относятся къ латинскому ученію объ этомъ догматѣ и въ какой мѣрѣ принимаютъ православное ученіе объ исхожденіи Святаго Духа; отрѣшились ли они отъ латинскаго представленія о вѣчномъ исхожденіи Святаго Духа отъ Сына или стараются удержать это ученіе только въ нѣсколько смягченномъ видѣ,—означенная статья профессора Лянгена является какъ нельзя болѣе интересною. Она является въ печати послѣ принятія старокатоликами упомянутыхъ тезисовъ изъ св. Іоанна Дамаскина и не столько имѣетъ значеніе по высказаннымъ въ ней критическимъ замѣчаніямъ на сочиненіе о. Сильвестра, сколько по выражен-

нымъ въ ней положительнымъ взглядамъ автора на вопросъ объ исхожденіи Святаго Духа и на условія окончательнаго соглашенія старокатоликовъ съ православными по этому вопросу. Къ сожалѣнію взгляды автора еще слишкомъ зависимы отъ латинскаго ученія объ этомъ вопросѣ, и условія, предлагаемыя имъ для соглашенія въ этомъ пунктѣ старокатоликовъ съ православными, далеко не таковы, чтобы могли порадовать нашихъ православныхъ читателей особенно большою уступчивостью старокатоликовъ въ пользу православнаго ученія. Намъ кажется, что и паписты охотно вошли бы въ соглашеніе съ Восточною церковью по вопросу объ исхожденіи Святаго Духа, еслибъ православная церковь согласилась признать то, чего желаетъ отъ нея Лянгенъ. Помѣщая ниже цѣликомъ всю его статью, во вниманіе къ ея документальной важности, мы считаемъ однако же не лишнимъ сказать нѣсколько словъ по поводу ея основной мысли. Мысль эта сводится ни больше, ни меньше, какъ къ тому, что православные должны признать за истину латинское представленіе о содѣйствіи Сына Отцу въ актѣ предвѣчнаго исхожденія Святаго Духа, предоставивъ богословскому умозрѣнію разсужденіе о томъ, въ чомъ состоитъ это содѣйствіе, какъ оно обнаруживается, и для чего оно собственно необходимо. Не разъ уже была указываема православными богословами скрытая внутренняя причина особенной привязанности западныхъ къ латинскому «Filioque» при всей кажущейся отдѣльности, частности и незначительности этого пункта въ системѣ христіанскаго вѣроученія. Причина эта скрывается въ общемъ духѣ цѣлаго западнаго религіознаго міросозерцанія и въ его существенномъ отличіи отъ восточнаго. Западное религіозное міросозерцаніе искони отличалось недостаткомъ чистаго умозрительнаго элемента, склонностью овеществлять, матеріализировать религіозныя идеи, невкладывающіяся въ рамки разсудочныхъ представленій. Этой именно склонности обязаны своимъ происхожденіемъ всѣ отличительные догматы католицизма, въ которыхъ просвѣчиваетъ одна общая идея,—идея необходимости

посредства чувственно-образнаго, болѣе или менѣе конкретнаго, нагляднаго элемента для олицетворенія духовныхъ истинъ, отличающихся умозрительнымъ характеромъ. На идеѣ этого посредства зиждется католическая теорія о видимомъ главенствѣ и земномъ намѣстничествѣ Іисуса Христа въ лицѣ папы, возвышеніе Богоматери почти въ достоинство четвертаго лица Святой Троицы и неоспоримое возвышеніе лица Іисуса Христа особенно надъ третьимъ лицомъ Святой Троицы. Нельзя оспаривать, что религіозное чувство западныхъ христіанъ по преимуществу сосредоточивается на второмъ лицѣ Святой Троицы—на лицѣ Іисуса Христа. Богъ Отецъ и особенно Духъ Святый въ сознаніи западныхъ христіанъ какъ бы стоятъ въ тѣни и заслоняются личностью Іисуса Христа. Въ то время какъ на Востокѣ, при защитѣ догмата о Святой Троицѣ противъ еретическихъ искаженій его, все вниманіе учителей церкви сосредоточено было на охраненіи безусловнаго, существеннаго равенства лицъ Святой Троицы и единства божественной сущности, на Западѣ, въ борьбѣ съ аріанствомъ, посягавшимъ на божественное достоинство Іисуса Христа, тамошніе учители довольно рано обнаружили склонность къ уменьшенію значенія перваго и особенно третьяго лица Святой Троицы предъ лицомъ Іисуса Христа. Этой склонности ближайшимъ образомъ обязано своимъ происхожденіемъ западное «Filioque», въ которомъ, какъ и во всѣхъ прочихъ отличительныхъ догматахъ западной церкви, самую видную, если не первостепенную роль играетъ все таже идея посредства. Безъ содѣйствія и посредническаго участія Сына Божія въ актѣ предвѣчнаго исхожденія Духа Святаго отъ Отца западнымъ казался немыслимымъ и невозможнымъ этотъ таинственный актъ, какъ немыслимо исхожденіе луча отъ солнца безъ посредства воздуха. Это перенесеніе внѣшнихъ образныхъ представленій на внутреннюю жизнь и на внутреннія отношенія лицъ Святой Троицы характеризуетъ и нынѣшнее воззрѣніе старокатоликовъ, которые, отказавшись отъ защиты формальной, юридической законности внесенія «Fi-

lioque» въ символъ вѣры, тѣмъ не менѣе однакожъ весьма не двусмысленно стараются защитить матеріальную, существенную справедливость католическаго ученія и защищаютъ эту сторону дѣла такъ, какъ защищалъ бы ее всякій римско-католическій богословъ. Они выдаютъ за уступку въ пользу православнаго ученія по вопросу объ исхожденіи Святаго Духа то, что они не признаютъ двухъ началъ въ Божествѣ, держась ученія объ участіи Сына въ предвѣчномъ исхожденіи Святаго Духа. Но этого никогда въ сущности не признавали и римскіе католики. Они, далѣе, участіе Сына въ предвѣчномъ актѣ исхожденія Святаго Духа не считаютъ одинаковымъ съ тѣмъ дѣйствіемъ, которое принадлежитъ въ этомъ актѣ Богу Отцу, и потому самую формулу «et Patre Filioque» признаютъ не совсѣмъ точною, охотно предпочитая ей формулу «чрезъ Сына». Но извѣстно, что на эту формулу охотно соглашались и многіе папскіе богословы на ліонскомъ соборѣ, лишь бы только православные богословы признали истиннымъ латинское ученіе объ участіи или содѣйствіи Сына Отцу въ актѣ предвѣчнаго исхожденія Духа Святаго. Мы думаемъ, что и нынѣшніе папскіе богословы, съ папою во главѣ, охотно согласились бы на эту формулу, при согласіи православной церкви на вышесказанное условіе, такъ какъ и они, оставаясь вполнѣ вѣрными своему ученію, могли бы, совершенно подобно старокатоликамъ, сказать, что дѣйствіе Сына въ актѣ предвѣчнаго исхожденія Святаго Духа, они не отождествляютъ съ дѣйствіемъ Отца и считаютъ только «содѣйствіемъ» Отцу, которое по причинѣ безусловной непредставимости и непостижимости его для нашего ума можно назвать какъ угодно: проявленіемъ, вынаруженіемъ, обнаруженіемъ личной ипостаси Духа и т. под. По нашему мнѣнію желаніе со стороны старокатоликовъ означенной уступки отъ православной церкви по разсматриваемому вопросу показываетъ, что они въ сущности мало отрѣшились отъ слабостей и недостатковъ господствующаго западнаго религіознаго міросозерцанія, подъ угломъ котораго образовалось многопререкаемое «Filioque». Сами они признаютъ,

что первоначальнымъ происхожденіемъ своимъ «Filioque» обязано неумѣлой борьбѣ съ аріанствомъ западныхъ, ближайшимъ образомъ испанскихъ богослововъ, мало свѣдущихъ въ умозрительномъ богословіи, что оно возникло въ средѣ довольно темной по своему образованію, въ эпоху когда суевѣріе легко мѣшалось съ вѣрою, когда матеріализмъ въ религіозныхъ представленіяхъ преобладалъ надъ чистымъ и возвышеннымъ умозрѣніемъ просвѣщоннаго древняго православнаго Востока. Желать отъ нынѣшняго православнаго Востока, чтобъ онъ пожертвовалъ чистотой и возвышенностью умозрѣнія, наслѣдованнаго отъ древней восточной церкви, въ пользу идеи, возникшей изъ нѣдръ едва не простонароднаго суевѣрія, по меньшей мѣрѣ, неумѣстно со стороны такихъ просвѣщонныхъ богослововъ, которые стоятъ во главѣ старокатолицизма. Намъ кажется несовсѣмъ научнымъ и тотъ способъ, которымъ старокатолики думаютъ оправдать эту идею, когда они стараются отыскать крупицы отдѣльныхъ мѣстъ и изреченій, разсѣянныхъ въ твореніяхъ древнихъ отцовъ церкви, по видимому, благопріятствующихъ этой идеи. Отрывочныя и отдѣльныя мѣста изъ твореній отцовъ церкви, если ихъ разсматривать безъ отношенія къ общему духу ихъ произведеній и къ ихъ господствующему цѣлому міросозерцанію, не прольютъ никакого свѣта на вопросъ, который, къ тому же, по признанію самихъ старокатоликовъ въ древней церкви вовсе и не былъ предметомъ намѣреннаго спеціальнаго обсужденія. По нашему мнѣнію могутъ только два пути вести къ разрѣшенію разсматриваемаго вопроса: или путь не мудрствующей лукаво вѣры въ истину словъ Спасителя: «иже отъ Отца исходитъ», буквально внесенныхъ въ никео-цареградскій символъ вѣры, или путь серьезно-научной, исторической и философской критики, выходящей изъ разсмотрѣнія не отрывочныхъ и единичныхъ мѣстъ и выраженій того или другаго древняго отца церкви, но самой сущности ихъ ученія о цѣломъ догматѣ троичности.

II) Статья предсѣдателя боннской коммиссіи церковнаго единенія, профессора Лянгена, по вопросу объ исхожденіи Святаго Духа.

Поводомъ къ обнародованію этой статьи, какъ уже сказано выше, послужило сочиненіе профессора кіевской духовной академіи, архимандрита Сильвестра, объ исхожденіи Святаго Духа. Послѣ краткаго предувѣдомленія о происхожденіи этого сочиненія и его цѣли рецензентъ пишетъ:

«Такъ какъ со стороны нѣмецкихъ старокатоликовъ откровенно признано, что внесеніе въ символъ вѣры «Filioque»,—сдѣланное сначала по волѣ Карла Великаго, не смотря на противорѣчіе папы, но потомъ одобренное папами,—было незаконно, то авторъ разсматриваемаго труда ограничивается въ своемъ сочиненіи матеріальною стороною вопроса, оставляя въ сторонѣ формальную или каноническую его сторону. Онъ изслѣдуетъ, какое собственно было ученіе древней Церкви объ исхожденіи Святаго Духа. Нельзя не признать, что изслѣдованіе этого вопроса соединено съ большими трудностями. Въ новомъ завѣтѣ только мимоходомъ говорится объ отношеніи Святаго Духа къ Отцу и Сыну, и притомъ говорится въ человѣкообразныхъ выраженіяхъ, которыя могутъ оставлять мѣсто нѣкоторымъ недоумѣніямъ и колебаніямъ (?) при разъясненіи и опредѣленіи ихъ дѣйствительнаго смысла. Отцы Церкви обстоятельнѣе занимаются ученіемъ о Святомъ Духѣ, но большею частію въ виду лжеученій, отвергавшихъ божество Святаго Духа. Они поэтому выставляютъ на видъ Его единосущіе съ Отцомъ и Сыномъ, Его происхожденіе изъ существа Отца, но немного занимаются вопросомъ о вѣчномъ внутреннемъ отношеніи Духа Святаго къ Сыну. Этотъ вопросъ поднятъ былъ только впослѣдствіи, когда аріане на Западѣ изъ ученія объ исхожденіи Святаго Духа отъ Отца извлекли то слѣдствіе, что значитъ Сынъ, отъ котораго не исходитъ Духъ Святый, меньше Отца. Противъ этого-то аріанскаго вывода и была впервые введена въ употребленіе въ Испаніи формула «отъ Отца и Сына» (ex Patre Filioque). Когда это совершенно новое прибавленіе внесено было на Западѣ въ церковный символъ, тогда выступилъ на первый планъ вопросъ объ отношеніи Святаго Духа къ Сыну.

Безчисленныя полемическія сочиненія, которыми обмѣнивались съ тѣхъ поръ между собою восточные и западные богословы по этому предмету, какъ порожденія страстной церковной борьбы, не были способны привести ту и другую сторону къ взаимному соглашенію. При разрѣшеніи этого, къ несчастію однажды выступившаго и доселѣ существующаго, вопроса можетъ быть такимъ образомъ рѣчь только о томъ, какое ученіе Церкви по этому вопросу было до обнаруженія упомянутой церковной борьбы, т. е. до IX-го вѣка? Изслѣдованіе объ этомъ съ обѣихъ сторонъ постоянно велось до послѣдняго времени такимъ образомъ, что священное писаніе и преданіе обыкновенно объяснялись при этомъ по напередъ составленному предположенію. Односторонность такого метода изслѣдованія весьма много обусловливалась въ данномъ случаѣ тѣмъ, что священное писаніе и отцы Церкви прямо по этому спеціальному вопросу говорятъ только мимоходомъ, темно и обоюдно. Отсюда происходило, что восточные и западные обыкновенно объясняли въ свою пользу одни и тѣже мѣста. Совершенно объективное обсужденіе этого вопроса принадлежитъ еще къ многимъ пробѣламъ подлинно научнаго, историческаго богословія. И разсматриваемое сочиненіе не можетъ быть признано совершеннымъ и окончательнымъ разрѣшеніемъ разсматриваемаго вопроса. Авторъ не только не исчерпалъ всего матеріала, но и допустилъ нѣкоторыя ошибки, которыя съ его, напередъ составленной, догматической точки зрѣнія были почти неизбѣжны. Онъ начинаетъ свое изслѣдованіе съ справедливаго, до извѣстной степени, объясненія, что при обсуждаемомъ имъ вопросѣ человѣческое умозрѣніе не можетъ имѣть рѣшающаго значенія, и что нужно по этому изслѣдовать только положительное ученіе и преданіе древней Церкви. Наибольшую важность онъ придаетъ далѣе тому обстоятельству, что на второмъ вселенскомъ соборѣ ученіе объ исхожденіи Святаго Духа отъ Отца было символически утверждено, внесено т. е. въ символъ, и что послѣдующіе соборы объявили этотъ никео-цареградскій символъ вѣры за вполнѣ оконченный, содержащій въ себѣ *все* вѣроученіе. А этимъ, думаетъ авторъ, собственно уже и рѣшонъ вопросъ. Если *все* ученіе объ исхожденіи Святаго Духа въ этомъ символѣ выражено словами: «Духъ Святый отъ Отца исходитъ», то несправедливо говорить, что Онъ исходитъ и отъ Сына. Но при этомъ слѣдуетъ принять въ соображеніе, что

соборъ имѣлъ въ виду собственно утвердить противъ македоніанъ ученіе о божествѣ Святаго Духа, что для этой цѣли отцы собора хотѣли воспользоваться библейскимъ выраженіемъ и поэтому употребили слова Іан. XV, ст. 26: «иже отъ Отца исходитъ». Чрезъ утвержденіе единосущія Святаго Духа и Сына съ Отцомъ на самомъ дѣлѣ было закончено въ существенномъ ученіе о троичности. Дальнѣйшее же раскрытіе этого ученія могло быть предоставлено богословскому умозрѣнію. Уже съ точки зрѣнія этого существеннаго основанія нельзя оправдать внесенія «Filioque» въ символъ вѣры даже при томъ предположеніи, что догматически эта формула правильна. Далѣе нужно согласиться и съ тѣмъ, что константинопольскій соборъ, внося въ символъ вѣры слова: «иже отъ Отца исходящаго, иже со Отцомъ и Сыномъ спокланяема и сславима», во всякомъ случаѣ этимъ самымъ выразилъ, что онъ не признавалъ исхожденія Святаго Духа *одинаковымъ какъ отъ Отца, такъ и отъ Сына*[1]) не признавалъ т. е. что Духъ Святый *одинаковымъ образомъ* исходитъ какъ отъ Отца, такъ и отъ Сына. Иначе въ первомъ положеніи онъ не могъ бы упомянуть только объ одномъ Отцѣ, а во второмъ объ Отцѣ и Сынѣ. Затѣмъ нельзя не признать, что формула «отъ Отца и Сына» (ex Patre Filioque) во всякомъ случаѣ не точна и съ догматической точки зрѣнія, такъ какъ она можетъ давать поводъ къ нѣкоторымъ недоразумѣніямъ, способна вызывать то представленіе, какъ будто бы Отецъ и Сынъ, въ качествѣ двухъ производящихъ началъ, равномѣрно и одинаковымъ образомъ участвуютъ въ изводеніи Святаго Духа. Это представленіе очевидно было устранено никеоцареградскимъ символомъ, и еслибъ кто нибудь въ 381-мъ году выразилъ это представленіе, оно, конечно, было бы прямо и безусловно отвергнуто. Но когда авторъ идетъ дальше этого и утверждаетъ, что чрезъ никеоцареградскій символъ вѣры устранено было какъ догматически неправильное представленіе о всякомъ какомъ бы то ни было вообще соучастіи и содѣйствіи Сына при вѣчномъ исхожденіи Святаго Духа, то онъ влагаетъ въ символъ предзанятое мнѣніе. Соборъ не выразилъ ученія относительно того, въ какомъ именно внутреннемъ отношеніи Духъ Святый находится къ Сыну. По словамъ самого ав-

[1]) Курсивъ въ подлинникѣ.

тора, можно по крайней мѣрѣ сказать, не впадая ни въ какое заблужденіе, что Духъ Святый почиваетъ въ Сынѣ и есть какъ Духъ Отца, такъ и Сына. Если это догматически совершенно правильное представленіе отнюдь не устранено было никеоцареградскимъ символомъ, не смотря на его полноту и законченность, то и ученіе объ особенномъ участіи Сына при вѣчномъ исхожденіи Святаго Духа не можетъ считаться устраненнымъ этимъ соборомъ. Имъ устранено только, какъ ложное, то ученіе, что есть два начала въ Божествѣ, такъ какъ соборъ все во внутренней тріипостасной сущности божества, также и исхожденіе Святаго Духа, возводитъ къ Отцу, какъ къ источнику. Въ этомъ смыслѣ высказываются и отцы церкви. Они учатъ, какъ напр. Рустикъ (Rusticus), что Духъ Святый не исходитъ отъ Сына такъ, *какъ* отъ Отца (nec procedit a Filio sicut a Patre), или Августинъ, который положительно говоритъ, что начало всего Божества есть Отецъ (totius Deitatis principium Pater est). Когда поэтому авторъ приводитъ множество мѣстъ изъ отцовъ Церкви,—въ которыхъ Отецъ называется источникомъ началомъ, причиною (πηγή, ἀρχὴ αἰτία) всего Божества, или Духа и Сына,—противъ ученія о всякомъ какомъ бы то ни было содѣйствіи Сына при вѣчномъ исхожденіи Духа Святаго, то онъ опять далеко заходитъ. Еще бо́льшую ошибку онъ допускаетъ чрезъ то, что пытается иной рядъ отеческихъ мѣстъ объяснить и истолковать въ смыслѣ своего догмата. Правда, формула «отъ Отца и Сына» (ex Patre Filioque) въ греческой отеческой литературѣ рѣдко встрѣчается и находится только у нѣкоторыхъ отдѣльныхъ отцовъ, какъ напр. у Епифанія и Кирилла Александрійскаго. Можно даже сказать, что формула Іоанна Дамаскина: «Духъ не исходитъ отъ Сына», служитъ выраженіемъ основной мысли всего восточнаго древняго отеческаго ученія объ этомъ предметѣ. Но съ такою же точно объективностью св. Іоаннъ Дамаскинъ выставляетъ на видъ, въ качествѣ ученія древнихъ греческихъ отцовъ, и то ученіе, что, Духъ Святый, исходя отъ Отца, въ Сынѣ почиваетъ, что Онъ исходитъ отъ Отца чрезъ Сына, какъ проявляющая Его сила, что Онъ есть образъ Сына, какъ Сынъ есть образъ Отца и т. под. Такія мѣста изъ древнихъ отцовъ Церкви, въ которыхъ Сыну приписывается посредство (μεσιτεία) при исхожденія Святаго Духа, авторъ старается или перетолковать, или проходитъ по нимъ слиш-

комъ спорнымъ шагомъ. Такъ, напримѣръ, онъ поступаетъ при изложеніи на 24-й страницѣ своего сочиненія [1]) одного мѣста изъ Григорія Нисскаго, гдѣ очевидно идетъ рѣчь о внутренней жизни божества и о Духѣ Святомъ прямо говорится, что Онъ проявляется чрезъ Сына. Слова Василія Великаго приводимыя на 49-й страницѣ сочиненія автора нѣсколько переиначены имъ. Въ подлинномъ видѣ эти слова читаются такъ: «Духъ Святый не называется сыномъ Сына не потому, будто бы Онъ не былъ отъ Бога чрезъ Сына (οὐ διὰ τὸ μὴ εἶναι ἐκ Θεοῦ δι' Υἱοῦ, ἀλλ), но ради того, чтобъ чрезъ это троичность не разсматривалась какъ безконечное число. Авторъ переводитъ эти слова такъ, что превращаетъ ихъ подлинный смыслъ прямо въ противоположный тому, какой въ нихъ содержится, и дѣлаетъ это чрезъ вставку въ нихъ слова: «только». У него это мѣсто переводится такъ: «Духъ Святый не называется сыномъ Сына не *только* потому, что Онъ не произошолъ отъ Бога чрезъ Сына, но и потому» и проч. Слѣдующее мѣсто изъ Василія Великаго (стр. 50) опять содержитъ разнообразныя выраженія мысли о вѣчномъ явленіи Духа чрезъ Сына, о Его исхожденіи изъ Божества чрезъ Его уста т. е. чрезъ Сына. Въ виду этого кажется страннымъ, какимъ образомъ авторъ, послѣ приведенія этихъ мѣстъ, могъ сказать на страницѣ 50-й своего сочиненія: «Отсюда ясно, что святому Василію Великому совершенно чужда была даже мысль объ исхожденіи Святаго Духа чрезъ Сына». Большею частію онъ пытается объяснить подобныя выраженія въ смыслѣ временнаго посланничества Духа Святаго чрезъ Сына, не исключая даже такихъ мѣстъ, гдѣ очевидно идетъ рѣчь о внутренней жизни Божества. Сюда относится мѣсто изъ Епифанія, приводимое у автора на 61-й страницѣ, гдѣ говорится о Святомъ Духѣ, что Онъ *существуетъ* (ὑφεστῶτα) отъ Отца чрезъ Сына. Сюда же относится мѣсто изъ Кирилла Александрійскаго, приводимое на 63-й страницѣ сочиненія автора, гдѣ прямо говорится о Святомъ Духѣ: δι' αὐτοῦ τε προχέοντον καὶ ὑπάρχον ἐν αὐτῷ φυσικῶς. Но больше всего противятся объясненіямъ автора мѣста изъ Іоанна Дамаскина, который со всею ясностью и точностью, какихъ только желать можно (?), *говоритъ о вѣчномъ исхожденіи Духа чрезъ Сына*. Положенія, которыя авторъ предпосылаетъ на

[1]) По нѣмецкому переводу.

стр. 70-й своему разсужденію объ Іоаннѣ Дамаскинѣ, показываютъ, что ученіе этого знаменитаго богослова-догматика восточной церкви, который воспроизвелъ и совмѣстилъ въ своихъ трудахъ все развитіе ученія прежняго времени, не гармонируетъ съ воззрѣніями автора. Вмѣсто того, чтобъ чрезъ это наблюденіе, придти къ провѣркѣ собственныхъ своихъ воззрѣній и въ нѣкоторыхъ случаяхъ къ исправленію ихъ, авторъ старается, гдѣ только представляется какая-нибудь возможность, самого Дамаскина подчинить и приладить къ своимъ собственнымъ, напередъ составленнымъ воззрѣніямъ. То, что Св. Іоаннъ Дамаскинъ говоритъ о вѣчномъ проявленіи Духа чрезъ Сына, авторъ опять насильственнымъ образомъ объясняетъ въ смыслѣ временнаго посланничества Духа Святаго чрезъ Сына. Даже наконецъ очевидное ученіе св. Григорія Нисскаго о посредничествѣ Сына (μεσιτεία) при исхожденіи Святаго Духа авторъ не оставляетъ въ неприкосновенномъ видѣ отцу церкви, но превращаетъ его въ простое мнѣніе, что Духъ Святый исходитъ отъ Отца при рожденіи Сына и вмѣстѣ съ этимъ рожденіемъ—одновременно съ Нимъ.

«Изъ всего этого читатель можетъ убѣдиться, что авторъ слишкомъ еще стоитъ подъ вліяніемъ воззрѣній, въ которыхъ онъ воспитанъ, чтобъ ему удалось окончательно устранить, по крайней мѣрѣ научнымъ образомъ, несчастный спорный вопросъ. Сочиненіе его снова доказываетъ, что вслѣдствіе церковной вражды восточные богословы, чтобы только не впасть въ западную «ересь», готовы даже лучше уклониться отъ ученія своихъ собственныхъ руководителей, творцовъ и основателей своего богословія — греческихъ отцовъ церкви. Такъ какъ западные чрезъ «Filioque», по крайней мѣрѣ по видимому, уравниваютъ Сына съ Отцомъ въ отношеніи къ акту вѣчнаго исхожденія Святаго Духа, на Востокѣ не хотятъ поэтому ничего знать даже ни о какомъ содѣйствіи и соучастіи Сына при вѣчномъ исхожденіи Святаго Духа. Камнемъ преткновенія для восточныхъ всегда было и остается, конечно, внесеніе «Filioque» въ символъ вѣры. Но если бъ они съ своей стороны обратились къ дѣйствительному ученію своихъ собственныхъ отцовъ, они въ самомъ «Filioque» признали бы выраженіе отеческаго умозрѣнія,—выраженіе, правда, нѣсколько рѣзкое и потому могущее вызывать недоразумѣнія, но однако же способное къ болѣе смягченному и пра-

вильному объясненію. Если акты 7-го вселенскаго собора представляють намъ исповѣданіе вѣры патріарха Тарасія константинопольскаго съ формулою «отъ Отца чрезъ Сына» и папа Адріанъ защищалъ эту формулу противъ Карла Великаго, то почему бы и въ настоящее время не сойтись на основаніи упомянутой, въ то время общей, формулы, оставивъ всякую полемику, проникнутую духомъ церковной борьбы и пристрастія».

Объ англиканскомъ священствѣ.

(Матеріалы для рѣшенія вопроса о возсоединеніи церквей)

Вопросъ объ англиканскомъ священствѣ, въ частности о томъ, сохранилось ли въ англиканской церкви непрерывное апостольское преемство рукоположенія священныхъ лицъ, получаетъ особенно важное значеніе при настоящихъ стремленіяхъ англичанъ къ сближенію съ православною церковью. Старокатолики, на сколько можно судить по заявленіямъ, сдѣланнымъ Дёллингеромъ на прошлогодней и нынѣшней боннской конференціи, берутъ подъ свою защиту англиканское священство и стараются оправдать его законность и дѣйствительность противъ нападеній римскихъ богослововъ. Если и нельзя сказать съ увѣренностью, что всѣ старокатолики раздѣляютъ по этому вопросу мнѣніе Дёллингера, потому что мы вообще лишены возможности судить о степени единомыслія всѣхъ старокатоликовъ, вслѣдствіе недостатка для этого опредѣленныхъ данныхъ, то во всякомъ случаѣ мы не имѣемъ никакихъ данныхъ и на то, чтобъ въ средѣ старокатоликовъ оспаривалась законность и дѣйствительность англиканскихъ посвященій. Независимо отъ упомянутыхъ заявленій главнаго вождя старокатоличества въ пользу англиканскаго священства и старокатолическія нѣмецкія газеты высказываютъ подобное же воззрѣніе на этотъ вопросъ. Но само собою разумѣется, что ни старокатолическіе, ни римскіе богословы, ни сами англикане не могутъ быть для насъ право-

славныхъ руководителями въ рѣшеніи этого вопроса. Старокатолики естественно склоняются на сторону англиканъ въ данномъ случаѣ потому, что сохраненіе апостольскаго преемства при рукоположеніи ихъ собственнаго епископа, съ римской по крайней мѣрѣ точки зрѣнія, подвергается такимъ же сомнѣніямъ, какъ и преемство англиканскихъ епископовъ. Предъ судомъ римской церкви старокатолики точно такіе же еретики и схизматики, какъ и англикане, и поэтому у нихъ, какъ и у англиканъ, не можетъ быть истиннаго священства. Такимъ образомъ въ рѣшеніи вопроса о законности англиканскаго священства старокатоликовъ объединяетъ съ англиканами значительная общность и солидарность ихъ положенія въ церковномъ отношеніи. Въ виду этого нисколько не удивительно, что Дёллингеръ въ одной изъ своихъ рѣчей, сказанныхъ на нынѣшней боннской конференціи, старался доказать, что преемство англиканскихъ епископовъ подлежитъ меньшему сомнѣнію, чѣмъ преемство римско-католическихъ епископовъ. Конечно, почтенный ораторъ, можетъ быть, опустилъ при этомъ изъ вниманія то обстоятельство, что въ такомъ случаѣ законность его собственнаго посвященія въ священническій санъ, равно какъ и всѣхъ прочихъ старокатолическихъ и католическихъ священниковъ можетъ быть подвергнута сильному сомнѣнію, но въ разгарѣ религіозной борьбы подобные обмолвки всегда бывали и къ нимъ нельзя относиться съ придирчивостью. Мы обращаемъ вниманіе на этотъ фактъ только потому, что имъ особенно ярко характеризуется усиліе старокатоликовъ—во чтобы то ни стало оправдать законность англійскаго священства, хотя бы это сопряжено было для нихъ съ пожертвованіемъ законностью *римскаго* священства, которому, при настоящемъ своемъ положеніи, они, естественно, не могутъ придавать слишкомъ большаго значенія. Римско-католическіе богословы съ своей стороны, по весьма понятнымъ побужденіямъ, всегда старались опровергнуть апостольское преемство, юридическую законность и дѣйствительность англиканскихъ посвященій

Еслибъ они признали англиканскихъ епископовъ въ Великобританіи законными епископами—преемниками апостоловъ, въ такомъ случаѣ имъ пришлось бы признать своихъ римско-католическихъ епископовъ въ этой сторонѣ—раскольниками и схизматиками, отдѣлившимися отъ господствующей церкви. Этимъ достаточно объясняется, почему римско-католическіе писатели въ своихъ полемическихъ сочиненіяхъ противъ англиканской церкви съ особенною запальчивостью всегда нападали на незаконность англійскихъ посвященій и вмѣстѣ съ этими нападеніями пустили въ оборотъ нѣсколько сказочныхъ и мало вѣроятныхъ анекдотовъ, съ цѣлію возможно больше скандализировать первоначальное происхожденіе англійскаго священства. Наконецъ англиканская церковь съ своей стороны имѣетъ не меньше побужденій доказывать законность и дѣйствительность своихъ посвященій, такъ какъ ей приходится при этомъ отстаивать и защищать самое такъ сказать право свое на существованіе въ качествѣ самостоятельной епископальной церкви, отличной отъ прочихъ протестантскихъ общинъ, не признающихъ іерархіи и священства въ смыслѣ божественнаго учрежденія и потому нисколько не заботящихся объ апостольскомъ преемствѣ представителей своихъ церковныхъ общинъ. Только мы православные не имѣемъ никакихъ побужденій къ пристрастному рѣшенію вопроса о значеніи англиканскихъ посвященій и можемъ относиться къ этому вопросу совершенно объективно, независимо отъ тѣхъ болѣе или менѣе эгоистическихъ интересовъ, которые затрудняютъ безпристрастное рѣшеніе этого вопроса для западныхъ богослововъ. Но такъ какъ для справедливаго рѣшенія вопроса необходимо знать основанія, которыя приводились и приводятся «за» и «противъ» дѣйствительности англиканскихъ посвященій, то намъ кажется неизлишнимъ познакомить нашихъ читателей съ тѣми и другими основаніями.

Пользуемся для этой цѣли недавно изданною въ Англіи секретаремъ тамошняго англо-контенентальнаго общества перепискою, происходившею въ послѣднее время между

этимъ обществомъ и петербургскимъ отдѣломъ Общества любителей духовнаго просвѣщенія по вопросу о значеніи англиканскаго священства. Въ этомъ изданіи авторъ помѣстилъ между прочимъ довольно пространный трактатъ о дѣйствительности англиканскихъ посвященій, переведенный въ 35-мъ № «Германскаго Меркурія» на нѣмецкій языкъ съ цѣлію, по заявленію редакціи этой газеты, оказать чрезъ это услугу многочисленнымъ друзьямъ дѣла церковнаго возсоединенія въ восточной церкви, которые больше знакомы съ нѣмецкимъ, чѣмъ съ англійскимъ языкомъ. Трактатъ этотъ обращаетъ на себя вниманіе именно тѣмъ, что въ немъ въ сжатомъ, краткомъ и ясномъ изложеніи представлены главнѣйшія, хотя и не всѣ, возраженія противъ законности англиканскаго священства и приведены отвѣты на нихъ лучшихъ англиканскихъ богослововъ и англійскихъ историковъ. Не входя во всѣ частности по разсматриваемому предмету, для болѣе точнаго и обстоятельнаго знакомства съ которыми авторъ отсылаетъ читателей къ спеціальному сочиненію англичанина Гаддана «Объ апостольскомъ преемствѣ въ англиканской церкви» [1]), онъ могъ бы однакоже, какъ намъ кажется, не ограничиваясь возраженіями римскихъ богослововъ противъ англиканскихъ посвященій, войдти въ обсужденіе нѣкоторыхъ мнѣній по этому вопросу православныхъ богослововъ, разсматривавшихъ спорный предметъ съ точки зрѣнія православнаго ученія о церкви и о таинствѣ священства, независимо отъ возраженій, выставленныхъ римскими богословами, и нисколько независимо отъ спеціально римскихъ понятій о церкви. Тѣмъ не менѣе трудъ автора, по вышеприведеннымъ основаніямъ, заслуживаетъ вниманія и православныхъ читателей, какъ сокращонное изложеніе главнѣйшихъ и наиболѣе существенныхъ

---

[1]) «Apostolical succession in the Church of England» A. W. Haddon. Извлеченія изъ этого сочиненія недавно обнародованы Мейрикомъ на нѣмецкомъ языкѣ подъ заглавіемъ: «Gültigkeit der Priesterweihe in der anglicanischen Kirche» Wisbaden. 1875 г.

основаній «за» и «противъ» англиканскаго священства, представленныхъ римскими и англиканскими богословами.

Противъ законности и дѣйствительности посвященій въ англиканской церкви выставляются, какъ извѣстно, со стороны римскихъ богослововъ трояскаго рода возраженія: 1) что въ Англіи, въ извѣстный періодъ церковной исторіи, прервалось епископское преемство чрезъ то обстоятельство, что первый епископъ англиканской церкви не получилъ законнаго посвященія; 2) что форма посвященій въ англиканской церкви не вполнѣ удовлетворяетъ требованіямъ и условіямъ совершенія таинства; 3) что англиканская церковь со времени отдѣленія отъ римской церкви впала если не въ ересь, то въ расколъ, и поэтому ея посвященія не могутъ считаться дѣйствительными. Останавливаясь на первомъ родѣ возраженій, авторъ говоритъ:

«Единственный случай, когда, по ученію римскихъ богослововъ, будто бы прервалось епископское преемство въ англійской церкви, со времени перваго кентербюрійскаго архіепископа Августина [1]) до теперешняго англійскаго примаса, произошолъ при посвященіи Паркера въ епископское достоинство, происходившемъ 17 декабря 1559 года. Но, продолжаетъ авторъ, д-ръ Матвѣй Паркеръ былъ посвящонъ въ названный день четырьмя епископами: д-ромъ Вилльямомъ Барловомъ (Barlow), прежде бывшимъ епископомъ Бата и Велля а въ это время избраннымъ на епископскую каѳедру въ Чихестеръ; д-ромъ Іоанномъ Скори (John Scory), прежде чихестерскимъ епископомъ, а въ это время избраннымъ въ Герефордъ; д-ромъ Милесомъ Ковердале (Miles Coverdale),—прежнимъ екзетерскимъ епископомъ, и д-ромъ Іоанномъ Годгескиномъ (John Hadgeskyn), викарнымъ епископомъ Бедфорда. Церемоніалъ, соблюденный при посвященіи Паркера, былъ тотъ самый, который установленъ въ Англіи во

---

[1]) Бенедиктинскій монахъ Августинъ былъ посланъ папою Григоріемъ Великимъ въ Британію, въ 596 году, съ 40 спутниками, для обращенія англосаксовъ въ христіанство. Впослѣдствіи, въ качествѣ кентербюрійскаго архіепископа, онъ возведенъ былъ тѣмъ же папою въ достоинство примаса надъ всей Британіей.

время короля Эдуарда IV. Доказательствъ въ подтвержденіе дѣйствительности этого факта, по мнѣнію автора, такъ много, сколько только можетъ быть приведено ихъ въ подтвержденіе какого бы то ни было другаго историческаго факта XVI вѣка. Сюда относятся: а) церковные протоколы епископскихъ посвященій, находящіеся въ ламбертскомъ спискѣ и въ другихъ; б) государственные протоколы, хранящіеся въ государственномъ архивѣ (Public Record Office) и въ другихъ; в) копія съ протокола посвященія, которую Паркеръ передалъ на храненіе въ библіотеку такъ называемой «Коллегіи тѣла Христова» въ Кембриджѣ; г) замѣтка самого Паркера, находящаяся въ его дневникѣ и свидѣтельствующая о томъ, что онъ посвящонъ въ епископа 17 декабря 1559 года; д) замѣтка сына Паркера Іоанна (John) о томъ, что его отецъ былъ посвящонъ 17 декабря 1559 года; е) свидѣтельство боннскаго епископа отъ 1563 года о томъ, что Паркеръ посвящонъ четырьмя вышеназванными епископами по церемоніалу короля Эдуарда; ж) подобныя же свидѣтельства находятся въ такъ называемыхъ «Цюрихскихъ письмахъ» [1]), которыя впервые сдѣлались извѣстными въ 1665 году. Тѣ, которые оспариваютъ фактъ посвященія Паркера вышеописаннымъ способомъ, приводятъ въ опроверженіе этого факта слѣдующее: въ 1604 году, такимъ образомъ спустя 45 лѣтъ послѣ посвященія Паркера, одинъ римско-католическій священникъ, по имени Голиводъ (Holywood), изгнанный изъ Англіи, въ напечатанной имъ въ Антверпенѣ книгѣ пустилъ въ ходъ извѣстіе, что Паркеръ сдѣланъ епископомъ отъ д-ра Скори въ одномъ англійскомъ кабачкѣ, извѣстномъ въ то время подъ вывѣскою «лошадиной головы» (The Nag's Head), а потомъ будто бы самъ д-ръ Скори сдѣланъ епископомъ отъ Паркера, при чомъ оба лжеепископа попеременно разыгрывали другъ передъ другомъ родъ шутовской церемоніи взаимнаго посвященія. До 1604 года объ этой исторіи ничего не было слышно; потомъ за нее ухватились многіе римско-католическіе священники, прибавивъ къ ней разныя прикрасы и противорѣчивыя дополненія.

---

[1]) «Цюрихскія письма» (Zurich Letters) принадлежатъ англійскимъ реформаторамъ XVI вѣка и писаны ими къ своимъ друзьямъ на континентѣ. Письма эти нашолъ епископъ Бурнетъ (Burnet) въ Цюрихѣ, въ 1665 году, и обнародовалъ извлеченія изъ нихъ. Въ полномъ видѣ они напечатаны «Обществомъ Паркера» за нѣсколько десятковъ лѣтъ назадъ.

Извѣстіе объ этомъ происшествіи вышло только отъ одного писателя, по описанію котораго оно должно было происходить наканунѣ 9 сентября 1559 года. Въ дѣйствительности же посвященіе Паркера происходило 17 декабря 1559 года, а д-ръ Скори, какъ несомнѣнно извѣстно, уже въ 1551 году былъ посвящонъ въ епископа. Въ пользу достовѣрности этой «кабацкой комедіи» не существуетъ рѣшительно никакого доказательства. Слухи о ней начали распространять, спустя 45 лѣтъ послѣ посвященія Паркера, раздражонные римско-католическіе священники, изъ которыхъ одинъ напримѣръ утверждалъ, что онъ слышалъ о ней отъ одного извѣстнаго англичанина мистера Ниля (Neale), умершаго въ 1590 году. Она находится въ противорѣчіи со всѣми историческими свидѣтельствами; вся эта комедія совершенно немыслима, если только не признать, что всѣ участвовавшія въ ней лица, а равно и бывшіе современниками и свидѣтелями ея, находились не въ своемъ умѣ; потому что невозможно же, чтобъ такая комедія могла дать кому бы то ни было законное притязаніе на епископскую каѳедру въ благоустроенномъ государствѣ, или на временное занятіе ея и еще меньше — на засѣданіе въ палатѣ лордовъ или въ государственномъ совѣтѣ. Нельзя вообразить и представить себѣ ни одного основанія, почему эти люди должны были прибѣгнуть къ кабаку для своего посвященія, когда къ ихъ услугамъ были каѳедральные соборы, гдѣ они могли быть торжественно посвящены и когда въ Англіи существовалъ законный церемоніалъ для епископскаго посвященія, который они признавали совершенно достаточнымъ и которымъ могли воспользоваться. Если есть что-нибудь историческаго во всей этой сплетнѣ, то это развѣ то одно, что вся исторія о кабачкѣ есть сказка, выдуманная и пущенная въ ходъ двумя-тремя римско-католическими священниками, раздражонными непріятностями послѣдовавшей въ Англіи конфессіональной борьбы и еще больше изгнаніемъ ихъ изъ страны. Сказка эта въ настоящее время оставлена всѣми сколько-нибудь приличными и благоразумными римско-католическими писателями. Противъ законности посвященія Паркера представляютъ теперь больше другія основанія. Утверждаютъ, что одинъ изъ посвятителей Паркера, епископъ Барловъ, самъ не былъ посвящонъ. Это утвержденіе основывается на томъ, что въ 1616 году, т. е. спустя 80 лѣтъ послѣ посвященія

Барлова въ епископскій санъ, послѣдовавшаго въ 1536 году, оказалось, что протоколъ о его посвященіи не внесенъ въ упомянутый выше ламбертскій списокъ. До этого времени Барловъ признавался въ Англіи законнымъ епископомъ; онъ засѣдалъ, въ качествѣ епископа, въ англійской палатѣ лордовъ и въ государственномъ совѣтѣ (Convocation); никто изъ римскихъ или пуританскихъ противниковъ англиканской церкви не осмѣливался до означеннаго времени оспаривать его епископскаго посвященія или какого-нибудь изъ его епископскихъ правъ и дѣйствій. Почему не находится протокола его посвященія въ названномъ ламбертскомъ спискѣ, это съ точностью неизвѣстно. Можетъ быть вина въ этомъ лежитъ на переплетчикѣ списка, позабывшемъ по недосмотру и небрежности переплесть документъ о посвященіи Барлова съ другими листами списка, а можетъ быть и на архиваріусѣ. Нужно замѣтить, что въ поименованномъ спискѣ не находится также девяти другихъ протоколовъ епископскихъ посвященій: двухъ отъ времени архіепископа Пуля (Pole's) и шести отъ времени архіепископа Варгама (Warham's). Епархіальныя вѣдомости, въ которыя также должно было бы быть внесено свѣдѣніе о посвященіи Барлова, къ сожалѣнію, также затерялись. Но если, не смотря на очевидные факты изъ жизни Барлова, ясно свидѣтельствующіе о признаніи его епископскихъ правъ со стороны современниковъ, могло бы тѣмъ не менѣе возникать сомнѣніе относительно факта его посвященія, то все-таки это обстоятельство не имѣло бы никакого значенія для посвященія Паркера, такъ какъ онъ посвященъ былъ не однимъ Барловымъ, но тремя другими вышеназванными епископами, посвященіе которыхъ не подлежитъ уже никакому сомнѣнію. Далѣе возражаютъ, что 4 епископа, посвятившіе Паркера, отнюдь не были законными представителями англійской церкви. На это слѣдуетъ сказать, что они съ гораздо большимъ правомъ были представителями англійской церкви, чѣмъ тѣ епископы, которые властію королевы Маріи возведены на ихъ епископскія каѳедры, потому что они были епископами во времена Эдуарда и были противозаконно отрѣшены и изгнаны Маріею. Королева Марія отрѣшила отъ должности 14 епископовъ, Елизавета — 10; Марія отрѣшила епископовъ за то, что они не хотѣли признавать авторитета римскаго епископа; Елизавета — за то, что епископы не хотѣли давать присяги касательно ихъ госу-

дарственныхъ обязанностей. Обѣ королевы поступали сурово; но старые епископы времень Эдуарда, призвавшіе на престолъ Елизавету, во всякомъ случаѣ были болѣе законными представителями исторической церкви въ Англіи, чѣмъ епископы возведенные на свои мѣста только властью Маріи. Утверждають далѣе, что форма англиканскаго посвященія не вполнѣ отвѣчаетъ требованіямъ законнаго посвященія. Но для законности епископскаго посвященія не требуется ничего болѣе (?), кромѣ возложенія рукъ со стороны какого-нибудь лица, которое само правильно посвящено, и произнесенія словъ, соотвѣтствующихъ цѣли рукоположенія. Другія церемоніи посвященія, принятыя въ католической церкви, какъ-то: помазаніе рукъ посвящаемаго пресвитера, облаченіе его въ нѣкоторыя священныя одежды (stola и casel), врученіе ему потира и дискоса, не имѣютъ существеннаго значенія, какъ позднѣйшія прибавленія, неизвѣстныя древнейшей церкви, равно какъ и настоящей восточной церкви. Римская конгрегація (Index) признавала же законными, еще въ 1704 году, даже тѣ посвященія абиссинскихъ монофизитовъ, при которыхъ цѣлые ряды кандидатовъ на священство выстраивались обыкновенно на срединѣ церкви и архіепископъ, обходя эти ряды, только мимоходомъ возлагалъ на каждаго посвящаемаго руки, съ произнесеніемъ словъ: «accipe Spiritum Sanctum» (пріими Духа Святаго). Особенно возражаютъ противъ того, что при англиканскомъ посвященіи священникамъ не дается будто бы власти «совершать безкровную жертву». Но имъ дается полномочіе совершать вообще таинства; поэтому, насколько таинство евхаристіи есть жертва, имъ дается также полномочіе совершать и «жертву». Если по матеріи и по формѣ англиканскія посвященія,— говорятъ далѣе,—и могли бы быть оправданы, то имъ все-таки не доставало бы такъ называемой интенціи («intentio»), т. е. намѣренія священнодѣйствующаго совершить таинство. Но касательно этого пункта, т. е. интенціи, одинъ изъ наиболѣе уважаемыхъ богослововъ католической церкви, Ѳома Аквинатъ, говоритъ слѣдующее: «Отъ совершающаго таинство (крещенія) не требуется непремѣнно сознательнаго намѣренія (mentalis intentio) совершить таинство; достаточно, если намѣреніе это будетъ выражено чрезъ правильное произнесеніе словъ, установленныхъ церковью; если поэтому будетъ соблюдена форма и при совершеніи таинства священнодѣйствующимъ не будетъ сказа-

но ничего такого, что выражало бы намѣреніе прямо противное намѣренію совершить таинство, тогда крещаемый долженъ считаться крещонымъ» или, говоря примѣнительно къ посвященію:— «посвящаемый долженъ считаться посвящоннымъ». Изъ этихъ словъ Ѳомы Аквината видно, что сила таинства зависитъ не отъ личнаго намѣренія священнодѣйствующаго лица совершить таинство, а отъ намѣренія церкви. Касательно же намѣренія англиканской церкви слѣдуетъ замѣтить, что оно ясно высказывается въ предисловіи къ обряду англиканскаго посвященія и въ 39 членахъ англиканскаго исповѣданія, составленныхъ въ 1562 году въ Лондонѣ, именно въ XXIII, XXVI и XXXVI членахъ. Утверждаютъ, что англиканская церковь не имѣетъ никакихъ законныхъ посвященій потому, что она сама не вѣритъ въ ихъ дѣйствительное значеніе. Это несправедливо. Если и нельзя отрицать, что въ англійской церкви есть люди, которые не приписываютъ посвященіямъ соотвѣтствующаго имъ достоинства, то не найдется однакоже въ Англіи никого, кто не признавалъ бы кощунственнымъ глумленіемъ—принимать святую евхаристію изъ рукъ непосвященнаго міряннна. Выставляютъ на видъ то, что англиканскія посвященія отъ самаго начала ихъ появленія отвергались не только римскою, но и прочими церквами. Еслибы это было и справедливо, то и тогда это ничего не доказывало бы, потому что западная церковь, во время происхожденія англиканской церкви, уже была повреждена чрезъ папство; до восточной же церкви не доходилъ тогда этотъ вопросъ. Но фактически разсматриваемое возраженіе положительно несправедливо. Только въ 1704 году римская курія въ первый разъ высказалась противъ законности англиканскихъ посвященій. Когда указываютъ на то, что англиканская церковь, хотя бы и имѣла власть посвящать служителей церкви, однакоже она не имѣетъ на то законной юрисдикціи, потому что англиканское духовенство не сохранило вѣрности папству: то забываютъ, что теорія о папскомъ юридическомъ всевластіи произвольна и опровергается исторіею каѳолической церкви, какъ позднѣйшій вымыселъ. На упрекъ, что англійскіе духовные получаютъ свою юрисдикцію отъ государства, слѣдуетъ замѣтить, что въ англиканской церкви дѣлается различіе между чисто духовною и внѣшнею юрисдикціею, опирающеюся на внѣшнюю государственную власть. Первая исходитъ отъ государства; чисто духовная юрисдикція—только

отъ одного Христа. Правда, во время управленія Генриха VIII и и Эдуарда VI въ Англіи заявлялись извѣстныя притязанія въ пользу государственной власти, при достиженіи которыхъ церковь превращалась въ чисто государственное учрежденіе. Въ теченіе двадцатилѣтняго управленія обоихъ названныхъ королей, англійскіе монархи носили титулъ «главы Церкви», хотя и съ прибавленіемъ ограничивающихъ словъ: «на сколько то дозволяется закономъ Христовымъ» («quantum per Christi legem licet»). Но королева Елизавета отказалась отъ этого титула и отъ заключающагося въ немъ притязанія, которое вызвано было обстоятельствами времени и мотивировалось главнымъ образомъ цѣлями охраненія защиты національной англійской церкви отъ незаконныхъ притязаній папства. Съ самыхъ первыхъ лѣтъ управленія королевы Елизаветы титулъ этотъ не присвоялся уже больше ни однимъ англійскимъ правителемъ и XXXVII-й членъ англійскаго исповѣданія вполнѣ освобождаетъ англиканскую церковь отъ упрека въ цезаро-папизмѣ или такъ называемомъ *ерастіанизмѣ* [1]), хотя по временамъ въ Англіи, какъ и въ другихъ мѣстахъ, государственная власть относилась къ церкви тираннически. Англиканскимъ посвященіямъ отказываютъ, далѣе, въ законности на томъ основаніи, что англиканская церковь впала будто бы въ ересь. Но она твердо содержитъ каѳолическую православную вѣру въ томъ ея видѣ, какъ она излагается въ священномъ Писаніи и въ ученіи древней Церкви. Равнымъ образомъ несправедливо отвергаютъ юридическое значеніе англиканскихъ посвященій и на томъ основаніи, что англиканская церковь впала въ расколъ. Расколъ безъ сомнѣнія существуетъ въ католической церкви, но причиною этого раскола служитъ заявляемое римскимъ епископомъ притязаніе на единовластіе надъ всею церковью; вина въ расколѣ такимъ образомъ падаетъ не на англиканскую церковь, а на Римъ. Д-ръ Нейманъ, который пользуется большею славою искренняго и добросовѣстнаго писателя, нежели какой онъ на самомъ дѣлѣ заслуживаетъ, а равно и другіе римско-католическіе писатели—не признаютъ англиканскихъ посвященій дѣйствительными еще по другимъ соображеніямъ. Могло случиться, говорятъ,

---

[1]) *Ерастіанами* назывались въ Англіи послѣдователи теоріи объ отношеніи церкви къ государству Ѳоми *Ераста*, который смотрѣлъ на церковь, какъ на чисто государственное учрежденіе.

что какой нибудь англиканскій епископъ былъ вовсе не крещонъ и поэтому вовсе не есть даже христіанинъ, не говоря уже о епископствѣ, такъ какъ между англиканскими священниками есть много невѣрующихъ людей, неблагоговѣйныхъ и вообще равнодушныхъ къ религіи. Но равнодушіе и невѣріе встрѣчаются во всѣхъ частяхъ христіанскаго міра и особенно въ папской церкви. Выставлять подобныя основанія противъ законности англиканскихъ посвященій значитъ прямо показывать, какъ слабы вообще основанія тѣхъ, которые отвергаютъ юридическое значеніе этихъ посвященій. Г. Дамаласъ оспаривалъ законность англиканскихъ посвященій, между прочимъ, на томъ основаніи, что англиканская церковь не вѣритъ въ непогрѣшимость церкви вообще и поэтому не можетъ законнымъ образомъ вручать своимъ посвящаемымъ епископамъ и священникамъ власть учительства въ церкви, — уполномочивать свое духовенство къ какому нибудь опредѣленному ученію въ качествѣ единственно истиннаго и непогрѣшимаго ученія церкви. Но и англиканская церковь считаетъ непогрѣшимымъ то, что содержится въ священномъ писаніи, а также и то, что древніе отцы церкви заимствовали изъ этого источника, и чему церковь учила всегда вездѣ и повсюду! Церковь англиканская уполномочиваетъ свое духовенство учить этимъ основаніямъ вѣрно и она въ правѣ давать такое полномочіе, потому что она обладаетъ авторитетомъ въ дѣлахъ вѣры, признаваемымъ отъ ея духовныхъ дѣтей (см. XX членъ, 39-ти статей англиканскаго исповѣданія).

Относительно всѣхъ трехъ родовъ возраженій противъ законности и дѣйствительности англиканскаго священства, разобранныхъ авторомъ, въ заключеніи своего разбора, авторъ высказываетъ слѣдующее общее сужденіе.

1) Формальное посвященіе Паркера во епископа и епископа Барлова также достовѣрно извѣстно, какъ вѣнчаніе короля Генриха VIII и королевы Маріи или какое бы то ни было другое событіе изъ англійской исторіи; 2) доказательства, которыя приводятся съ цѣлію выставить на видъ незаконность англиканскихъ посвященій, представили бы не законными всѣ западныя и восточныя посвященія, совершавшіяся въ теченіе тысячи лѣтъ до настоящихъ дней, если бы только эти доказательства, со всею ихъ послѣдовательностью и придирчивостью, были примѣнены къ этимъ послѣднимъ посвя-

щеніямъ. 3) Возраженія третьяго рода, основанныя на соображеніяхъ о еретическомъ и схизматическомъ характерѣ англиканской церкви, не отвергаютъ спеціально законности англиканскихъ посвященій, но представляютъ попытки отказать, по разнымъ несостоятельнымъ основаніямъ, англиканской церкви въ характерѣ вообще составной части вселенской каѳолической церкви.

Намъ кажется однакоже, что въ своемъ разборѣ уважаемый авторъ не далъ прямаго отвѣта на самый главный вопросъ, который всегда возникалъ и будетъ возникать при обсужденіи значенія англиканскаго священства съ православной точки зрѣнія, т. е. признаетъ ли англиканская церковь священство таинствомъ, равнозначительнымъ, по своей сущности, съ прочими таинствами, въ частности съ крещеніемъ и евхаристіею? Если справедливо объясненіе Дёллингера, высказанное въ одномъ изъ засѣданій недавно бывшей боннской богословской конференціи, что англикане называютъ таинствами въ собственномъ смыслѣ только тѣ священнодѣйствія, которыя имѣютъ цѣлію сообщеніе благодати *всѣмъ* вѣрующимъ (крещеніе и причащеніе), и что касательно посвященія они согласны съ православными только въ воззрѣніи на установленіе, матерію и форму этого священнодѣйствія, не относя его въ строгомъ смыслѣ къ числу таинствъ, то, какъ само собою понятно, между православіемъ и англиканствомъ въ этомъ пунктѣ существуетъ весьма важное и существенное различіе и вся аргументація англиканскихъ богослововъ въ пользу законности и дѣйствительности ихъ посвященій, при существованіи этого различія, не можетъ имѣть убѣждающаго значенія съ православной точки зрѣнія; потому что вопросъ объ апостольскомъ преемствѣ англійскихъ епископовъ и о юридической законности англиканскихъ посвященій не есть чисто историческій, но и догматическій вопросъ. Если бы и удалось англиканамъ доказать законность посвященія своего Паркера, то этимъ еще отнюдь не рѣшался бы вопросъ о правильности догматическихъ понятій англиканъ о самомъ таинствѣ священства.

СУДЕБНОЕ УСТРОЙСТВО

ПО ЗАКОНАМЪ ПЯТОКНИЖІЯ.

При опредѣленіи времени происхожденія Пятокнижія западные изслѣдователи критическаго направленія останавливаются, между прочимъ, на постановленіяхъ Второзаконія относительно судебнаго устройства и находятъ въ ихъ содержаніи признакъ писателя, жившаго спустя болѣе или менѣе долгое время послѣ Моисея.

Именно, разсматривая эти постановленія Второзаконія и сравнивая ихъ съ показаніями объ этомъ среднихъ отдѣловъ Пятокнижія, критика находитъ существенное различіе между тѣмъ и другимъ судоустройствомъ, и такую особенность судебныхъ установленій Второзаконія объясняетъ тѣмъ, что они изданы были уже въ то время, когда жизнь еврейскаго народа сдѣлала большой шагъ впередъ въ своемъ общественномъ благоустройствѣ, и когда древнее, слишкомъ простое, судоустройство оказалось необходимымъ замѣнить новымъ, болѣе организованнымъ. По выводамъ критики, эта организація не могла совершиться во время странствованія по пустынѣ; она совершилась или при царяхъ или въ концѣ правленія судей, во всякомъ случаѣ послѣ поселенія евреевъ въ Палестинѣ; и законодатель не вводитъ собственно этого новаго судоустройства; онъ имѣетъ его уже въ виду и, съ своей стороны, только узаконяетъ существовавшій порядокъ суда.

Въ чемъ же состоятъ особенности судебнаго устройства по среднимъ отдѣламъ Пятокнижія и по Второзаконію? И какія имѣютъ основанія дѣлаемые отсюда выводы, а равно и сближенія судебныхъ установленій Второзаконія съ историческими данными правленія судей и царей.

По среднимъ отдѣламъ Пятокнижія, говорятъ одни изъ изслѣдователей, во всѣхъ незначительныхъ случаяхъ произносятъ судъ надъ своими подчиненными поставленные по совѣту Іоѳора начальники, между тѣмъ какъ болѣе важныя дѣла представляемы были самому Моисею (Исх. XVIII, 13—26). Эти судьи, взятые изъ отдѣльныхъ колѣнъ, были вмѣстѣ съ тѣмъ и вождями на войнѣ, какъ показываетъ названіе ихъ אַנְשֵׁי־חַיִל. Мы слѣдовательно находимъ здѣсь самое простое и древнее устройство суда, соотвѣтствовавшее воинственному народу: всякій вождь есть вмѣстѣ и судья своего отряда, а вождь всего народа составляетъ для всѣхъ высшую судебную инстанцію.

Объ установленіи судей этого рода говоритъ и Второз. (1, 9—18); но въ его постановленіяхъ выступаетъ другое, совершенно особое устройство суда.

Во времена писателя Второз. во главѣ городовъ стоятъ **старѣйшины** (זִקְנֵי הָעִיר XIX, 12; XXI, 2. 6. 19; XXII, 15. 18 и др.); о которыхъ не упоминается въ прежнихъ частяхъ Пятокнижія. Они являются правителями городовъ (XIX, 12; XXI, 2. 6) и **производятъ судъ по всѣмъ семейнымъ дѣламъ**. А для всѣхъ другихъ частныхъ и уголовныхъ дѣлъ должны находиться въ городахъ судьи (שֹׁפְטִים) и подчиненные имъ судебные пристава (שֹׁטְרִים), изъ коихъ первые ясно отличаются отъ старѣйшинъ (XXI, 2): ихъ должность состояла, по видимому, исключительно въ отправленіи суда.—Болѣе трудныя дѣла должны быть представляемы *верховному іерусалимскому судилищу*, какъ прежде представлялись Моисею; неисполненіе его рѣшеній должно быть наказываемо смертію. И во Второз. это верховное судилище представляется уже существующимъ, а не имѣющимъ быть только установленнымъ (XVII, 8—13). Мы, продолжаютъ, имѣемъ даже опредѣленныя свѣдѣнія о составѣ этого судилища. Законъ говоритъ: *а кто поступитъ такъ дерзко, что не послушаетъ священника* (הַכֹּהֵן), *стоящаго тамъ на служеніи предъ Господомъ или* (אוֹ) *судьи....* (XVII, 12). Такъ

какъ здѣсь подъ священникомъ можетъ разумѣться только великій священникъ, а судья является отличнымъ отъ него, то изъ этихъ словъ слѣдуетъ, что въ этомъ судилищѣ, кромѣ великаго священника, предсѣдательствовало еще свѣтское лице. Что въ немъ были еще другія свѣтскія лица, это видно изъ XIX, 17: *пусть предстанутъ оба сіи человѣка, у которыхъ тяжба, предъ Господа, предъ священниковъ и судей*.... Слѣдовательно верховное судилище состояло изъ мірянъ и священниковъ; во главѣ первыхъ стоялъ верховный судья, во главѣ вторыхъ—великій священникъ.

Изъ этого видно, какъ далеко ушло впередъ это судоустройство отъ древнѣйшаго, простаго своего вида. Преимущество его состоитъ въ томъ, что во времена писателя Второзаконія въ частныхъ городахъ существовали судилища, имѣвшія исключительно своею задачею судотвореніе, что семейныя дѣла были предоставлены городскимъ управамъ, что существовало верховное судилище и что священники были не только учителями закона, но и дѣйствительными членами суда [1]).

Открытое во Второзаконіи верховное судилище даетъ затѣмъ критикѣ основаніе опредѣлить точнѣе время происхожденія этого закона.

Верховнаго судилища *въ мѣстѣ, которое изберетъ Іегова* или центральномъ мѣстѣ общественнаго богослуженія, не было ни въ Силомѣ, ни въ какомъ другомъ мѣстѣ, гдѣ была скинія; Ветхій Завѣтъ знаетъ только одно *іерусалимское* верховное судилище... И, къ счастію, мы имѣемъ ясное и опредѣленное свидѣтельство объ его установленіи. По 2 Парал. XIX, 8—11 это произошло при Іосафатѣ, который учредилъ въ Іерусалимѣ судилище, состоявшее изъ левитовъ, священниковъ и главъ поколѣній у Израиля, для суда Господня и спорныхъ дѣлъ; въ немъ предсѣдательствовали—по дѣламъ религіознымъ—великій священникъ Амарія, а по предметамъ свѣтскаго суда, Зевадія, князь Іудина колѣна; къ нимъ присоединены были еще левиты въ качествѣ писцовъ. Въ такомъ устройствѣ судилища открывается поразительное его сходство съ тѣмъ, что говоритъ Второзаконіе. Итакъ какъ Второз. предполагаетъ суще-

---

[1]) Riehm. Gesetzgeb. 61—64.

ствованіе этого судилища, то слѣдовательно мы имѣемъ въ этомъ вѣрное доказательство того, что *постановленія Вторoз. получили начало не раньше царствованія Іосафата* [1]).

Такъ понимаютъ нѣкоторые изъ изслѣдователей критическаго направленія слова Второзаконія о судебной власти и объясняютъ ихъ происхожденіе, и тѣмъ снова съ рѣшительностію убѣждаютъ насъ въ шаткости почвы, на которой строитъ критика свои положенія.

Заключительный выводъ критики, что говорящій во Второзаконіи имѣетъ въ виду учрежденное при Іосафатѣ верховное іерусалимское судилище, подвергся уже со стороны нѣкоторыхъ изслѣдователей того же направленія полному опроверженію [2]); его ошибочность является дѣйствительно несомнѣнною при внимательномъ только сравненіи Второз. XVII, 8—13 съ указанными словами кн. Паралипоменонъ.—Второзаконіе не опредѣляетъ собственно, изъ какихъ именно лицъ будетъ состоять судилище въ томъ мѣстѣ, которое изберетъ Іегова, такъ какъ здѣсь указываются—то священники-левиты (הַכֹּהֲנִים) и [3]) судья (ст. 9), то священникъ (הַכֹּהֵן) *или* судья (12). Кто будетъ предсѣдательствовать въ судѣ, и въ какихъ отношеніяхъ долженъ находиться судья къ священникамъ, здѣсь также не опредѣляется, хотя и не исключается возможности разумѣть между священниками и великаго священника [4]). Слѣдовательно на основаніи одного Второзаконія съ увѣренностію можно сказать только то объ этомъ судилищѣ, что въ немъ будутъ находиться или священники съ великимъ священникомъ, или судья. Призна-

---

[1]) Ibid. 86. 87. De W. Schrader. Lehrb. d. hist. krit. Einl. 298. g., гдѣ указывается на разсуженіе Рима, какъ на основаніе высказаннаго положенія.

[2]) Kleinert. Deuter. 140. Со стороны защитниковъ древности Пятокнижія разборъ этого см. въ Das Deuteron. F. W. Schultz. 47—50.

[3]) Въ Синод. переводѣ: *или*; въ текстѣ: וְאֶל = и къ.

[4]) Что «священникъ» въ 12 ст. въ текстѣ опредѣленъ членомъ, это не можетъ служить достаточнымъ основаніемъ разумѣть подъ нимъ исключительно великаго священника, такъ какъ и «священники» въ 9 ст. опредѣлены точно также.

ковъ отдѣленія свѣтскаго суда отъ церковнаго здѣсь еще не замѣтно, и это представляется, конечно, вполнѣ сообразнымъ съ глубокою древностію самаго законодательства. Напротивъ, въ верховномъ іерусалимскомъ судилищѣ, которое учреждено было при Іосафатѣ, отдѣленіе церковныхъ дѣлъ отъ свѣтскихъ выступаетъ совершенно ясно: во главѣ его стоятъ уже не священникъ или судья, а *верховный священникъ* (כֹּהֵן הָרֹאשׁ) для произнесенія суда *во всякомъ дѣлѣ Іеговы*, и *князь дома іудина—во всякомъ дѣлѣ царя*; двойственность председателей могла быть вызвана только ясно сознаннымъ различіемъ церковнаго суда отъ гражданскаго. Предсѣдатель послѣдняго, замѣтимъ далѣе, не носитъ титула судьи, какъ во Второзаконіи, а называется, по своему общественному положенію, княземъ (הַנָּגִיד), и это, вѣроятно, потому, что въ собственномъ смыслѣ судьей былъ самъ царь; князь іудина колѣна былъ только его представителемъ въ судѣ. Наконецъ верховное судилище временъ Іосафата состоитъ не изъ священниковъ-левитовъ и судьи, какъ во Второзаконіи, а изъ левитовъ, священниковъ, главъ поколѣній у израиля (2 Пар. XIX, 8), первосвященника и князя. Такимъ образомъ и по основной идеѣ (отдѣленія свѣтскаго суда отъ гражданскаго) и по составу судебнаго персонала іерусалимское судилище временъ Іосафата рѣшительно отличается отъ начертаннаго во Второзаконіи суда въ мѣстѣ святилища Іеговы, представляя дальнѣйшее развитіе судоустройства еврейскаго народа подъ вліяніемъ царской власти. Скорѣе—учрежденное при Іосафатѣ судилище можетъ служить замѣчательнымъ примѣромъ того, что позднѣйшія установленія еврейскаго народа, вопреки выводамъ критики, не были вносимы въ древнее законодательство.

Этими замѣчаніями не устраняются однако указываемыя критикою разности между свидѣтельствами среднихъ отдѣловъ Пятокнижія и постановленіями Второз. относительно судебнаго устройства, почему и тѣ изъ изслѣдователей критическаго направленія, которые отрицаютъ происхожденіе постановленій

Второз. о судебномъ устройствѣ во времена Іосафата, не находятъ однако возможнымъ приписать ихъ древнему законодателю. Общее основаніе для этого указывается опять въ томъ, что «по среднимъ отдѣламъ Пятокнижія судъ въ нисшей инстанціи принадлежалъ начальникамъ десятковъ, сотенъ и тысячъ (Исх. XVIII, 25), между тѣмъ какъ во Второз. названія: старѣйшины и надзиратели являются единственными терминами для обозначенія лицъ, рѣшающихъ судебныя дѣла и приводящихъ рѣшенія въ исполненіе. И при этомъ старѣйшины являются *не старѣйшинами народа* (Исх. III, 16; XVIII, 12; Лев. IV, 5, Числ. XI, 16; XVI, 25), какъ въ среднихъ отдѣлахъ Пятокнижія, а исключительно старѣйшинами городовъ, такъ что здѣсь, въ изложеніи собственно законовъ, нѣтъ ни одного мѣста, гдѣ бы они назывались иначе». Такая особенность въ юридическомъ языкѣ Второз. объясняется со стороны этихъ изслѣдователей тѣмъ, что постановленія Втор. написаны въ то время, когда въ жизни народа совершилась «весьма значительная перемѣна, характеристическая особенность которой состоитъ именно въ томъ, что теперь предметомъ суда сдѣлался городъ, тогда какъ прежде былъ имъ народъ или община, и что прежняя военная организація превратилась теперь въ гражданское устройство». И такъ какъ «эта перемѣна могла произойти не во время странствованія по пустынѣ, а только послѣ окончательнаго утвержденія евреевъ въ Ханаанѣ», то поэтому и происхожденіе этихъ постановленій относится опять не ко временамъ Моисея, а къ послѣдующимъ затѣмъ [1]), и именно ко временамъ правленія Судей. Въ смыслѣ положительныхъ основаній для этого, указывается на то, что 1) «въ исторіи этого именно времени упоминаются старѣйшины городовъ (Суд. VIII, 14. 16; XI, 5; Руѳь, IV, 2; 1 Цар. XVI, 4; XI, 3); и 2)—съ особенною рѣшительностію—на то, что лице, имѣющее высшую судебную власть, носитъ титулъ судьи, опредѣленный — въ текстѣ — членомъ (הַשֹּׁפֵט)

[1]) Kleinert. Deuteron. 128—131.

и представляется *единственнымъ* судьею, что и было только во времена Судей; единственно въ концѣ этого времени верховный судья былъ и главнымъ священникомъ, на чтó, по видимому, указываетъ Вт. XVII, 12 [1]).

Къ такому заключенію приходятъ самые осторожные въ своихъ выводахъ западные изслѣдователи критической школы. Параллель между постановленіями Второзаконія о судебномъ устройствѣ и правленіемъ судей, конечно, представляется довольно естественною; она имѣетъ то важное преимущество предъ разсмотрѣннымъ выше сопоставленіемъ съ учрежденіями при Іосафатѣ, что здѣсь не нужно истолковывать слова Второзаконія примѣнительно къ позднѣйшему установленію: исторія этого времени представляетъ въ дѣйствительности важнѣйшіе элементы того образа народнаго управленія, который начертываетъ говорящій во Второзаконіи, — и старѣйшинъ, управляющихъ отдѣльными городами, и судью, распространявшаго свою власть надъ нѣсколькими городами или колѣнами, или судью-священника; всякое другое ветхозавѣтное время имѣетъ дѣйствительно менѣе сходства съ этимъ образомъ, такъ какъ затѣмъ привходятъ новые элементы, значительно измѣняющіе этотъ образъ. Но на основаніи подобной сообразности закона съ исторической дѣйствительностью слѣдуетъ ли превращать законъ въ копію этой дѣйствительности? Даже справедливо ли представлять великаго законодателя столь бѣднымъ идеалами и приписывать ему рабскую зависимость отъ жизни народа, вмѣсто присущаго всякому законодателю стремленія—управлять черезъ законъ этою жизнью? Съ другой стороны, начертанный во Второзаконіи образъ общественнаго устройства слишкомъ простъ и немногосложенъ для того, чтобы нужно было прибѣгать къ особому объясненію его происхожденія. Неужели законодатель, издающій свои постановленія въ виду предстоящаго поселенія народа въ своей собственной странѣ, не могъ — даже независимо отъ высшихъ

[1]) Ibid. 140. 141.

своихъ дарованій — додуматься до того, чтобы представлять отдѣльныя города подъ управленіемъ мѣстныхъ своихъ властей, а цѣлый народъ—обращающимся за рѣшеніемъ своихъ недоумѣній къ первосвященнику или судьѣ, подобно тому, какъ это было при самомъ законодателѣ? (Исх. XVIII, 26). И то, что правителями отдѣльныхъ городовъ являются во Второзаконіи именно старѣйшины городовъ, не составляетъ какой-либо характеристической особенности извѣстнаго времени: старѣйшины у еврейскаго народа, какъ и у другихъ, явились, конечно, съ самымъ происхожденіемъ народа; они существовали у евреевъ еще въ Египтѣ и были здѣсь руководителями народа (Исх. IV, 29 — 31); и они сохранили отчасти свое значеніе и при царяхъ: старѣйшины избираютъ Давида царемъ надъ всѣмъ израилемъ (2 Цар. V, 3), съ старѣйшинами, бывшими при Соломонѣ, совѣтуется Ровоамъ (3 Цар. XII, 6); старѣйшинъ Іуды и Іерусалима собираетъ Іосія для прочтенія имъ найденной книги завѣта (4 Цар. XXIII, 1); къ старѣйшинамъ города, какъ правителямъ и судьямъ, адресуетъ письмо Іезавель (3 Цар. XXI, 8). Если старѣйшины этихъ позднѣйшихъ временъ не называются прямо старѣйшинами городовъ (ср. однако 3 Цар. XXI, 8 или Іуд. X, 6), то это не значитъ, что названіе старѣйшинъ носили при царахъ лица, особымъ образомъ избираемые при томъ или другомъ важномъ обстоятельствѣ и не имѣвшіе въ обыкновенное время значенія въ мѣстныхъ городахъ и селеніяхъ: на подобное избраніе нѣтъ никакихъ указаній [1]); и въ эти времена старѣйшины народа были, безъ сомнѣнія, старѣйшинами его городовъ.— Что касается другой указанной особенности, что во Второзаконіи предписывается народу обращаться въ извѣстныхъ случаяхъ къ **опредѣленному или извѣстному судьѣ**, то это — очень тонкая черта, которой едва ли справедливо придавать столь важное значеніе, особенно когда законодатель съ такою же опредѣленностію говоритъ не только о свя-

---

[1]) Ewald. Gesch. III. 17.

щенникѣ, стоящемъ на служеніи предъ Господомъ (XVII, 12), или священникахъ (הַכֹּהֲנִים, —9), но и о судьяхъ (הַשֹּׁפְטִים; Втор. XIX, 17); послѣднее выраженіе—между прочимъ—указываетъ, что, по мысли законодателя, въ мѣстѣ святилища Іеговы можетъ быть не только одинъ, но и нѣсколько судей. Въ данномъ случаѣ можетъ имѣть значеніе и то, что въ разсматриваемомъ постановленіи Второзаконія прежде указывается на священника или священниковъ, а потомъ—судью или судей, между тѣмъ какъ первосвященникъ, судившій израиля, былъ только одинъ. Наконецъ, разсматриваемый выводъ представляетъ какъ нѣчто характеристическое въ соотвѣтствіи народнаго управленія при судіяхъ съ словами Второзаконія. Но неужели законы въ древности давались и писались для того единственно, чтобы ихъ никогда не исполняли?

Говоря о постановленіяхъ Второз. относительно судебнаго устройства, изслѣдователи съ замѣтнымъ усиліемъ указываютъ на существенную перемѣну, произведенную ими въ прежнемъ судоустройствѣ. Въ сущности дѣла, мы имѣемъ теперь слишкомъ мало данныхъ, чтобы судить объ этомъ съ рѣшительностію: кто были избираемы въ начальники десятковъ, сотенъ, или—въ судьи и надзиратели, въ чемъ состоялъ кругъ ихъ дѣятельности, и въ какихъ отношеніяхъ они стояли къ существовавшимъ въ тоже время у народа старѣйшинамъ и князьямъ, положительныхъ свѣдѣній объ этомъ нѣтъ; а при такомъ положеніи этихъ весьма существенныхъ въ данномъ случаѣ вопросовъ не остается достаточныхъ основаній—и для того, чтобы сравнивать судебное устройство, введенное по совѣту Іоѳора, съ тѣмъ, какое указывается во Второз., и выводить отсюда положенія для рѣшенія другихъ вопросовъ.—Когда говорится объ избраніи судей при Моисеѣ (Исх. XVIII), то при этомъ не указывается, изъ какихъ именно слоевъ израильской общины избирались судившіе народъ тысяченачальники, стоначальники и т. п. Въ кн. Исходъ указывается только на внутреннія качества избираемыхъ (ст. 21 и 25); но тѣмъ не менѣе весьма вѣроятно, что этими судьями избраны

были преимущественно главы семействъ, племенъ и колѣнъ, или вообще — старѣйшины [1]). Въ этомъ высшемъ слоѣ тогдашняго общества, пользовавшемся, и по естественному своему положенію, и въ силу обычая, значеніемъ и уваженіемъ, всего болѣе, конечно, избиратели могли найти людей *дѣльныхъ, мудрыхъ и испытанныхъ*, какими были избранные; изъ этой же среды старѣйшинъ избралъ и Моисей себѣ помощниковъ по управленію народомъ (Числъ XI, 16 и д.). На такое происхожденіе этихъ судей отчасти указываетъ и Пятокнижіе, когда называетъ ихъ *главами колѣнъ* (Втор. I, 15), или *главами народа* (Числъ XXV, 4. 5). О кругѣ дѣятельности этихъ судей библейскій разсказъ говоритъ только: *и судили они народъ во всякое время* (Исх. XVIII, 26); но, весьма вѣроятно, что они не были судьями въ опредѣленномъ теперешнемъ смыслѣ этого слова, потому что въ послѣднемъ случаѣ было бы непонятно назначеніе особыхъ судей не только для большихъ массъ народа, но для десятковъ и даже одного десятка; вѣроятнѣе, что вмѣстѣ съ обязанностями судей они исполняли, какъ обыкновенно это было въ древности, обязанности по управленію и наблюденію за извѣстною порученною имъ частью народа, почему, напр., судей собираетъ Моисей для того, чтобы они *убили каждый людей своихъ, прилѣпившихся къ Ваал-Фегору* (Числъ XXV, 5); а во время войны тѣже самыя лица исполняли обязанности вождей, какъ это видно изъ упоминанія кн. Числъ о *тысяченачальникахъ и сто-начальникахъ, пришедшихъ съ войны* (XXXI, 14). Эта послѣдняя обязанность не была однако главною; прежде всего, по словамъ законодателя, это были судьи народа, и въ этомъ смыслѣ заповѣдуетъ имъ законодатель *выслушивать братьевъ, судить справедливо, не различать лицъ на судѣ* и т. п (Вт. I, 16. 17).

---

[1]) Подъ «старѣйшинами» разумѣются обыкновенно различныя главы народа, начиная съ начальниковъ колѣнъ или князей и оканчивая главами семействъ или собственно родовъ. Ewald. Alterthüm. 324 и д. Oehler, Theol. I, 244 и др.

Что судебное устройство получило при Моисеѣ именно такой видъ, Пятокнижіе это объясняетъ совѣтомъ мадіамскаго священника [1]). Надобно думать, что оно было особенно цѣлесообразно при тогдашнемъ трудномъ и неустроенномъ положеніи народа, подававшемъ частые поводы къ столкновеніямъ и нарушенію порядка, а слѣдовательно требовавшемъ многочисленныхъ судей въ древнемъ значеніи этого слова [2]). Съ водвореніемъ народа въ Ханаанѣ должна была, очевидно, начаться другая, болѣе спокойная жизнь, а при ней не могли быть нужны и столь многочисленные начальники, отдѣльные для каждаго десятка или полусотни [3]). Народъ долженъ былъ раздѣлиться теперь не на десятки или сотни, а на селенія различныхъ величинъ. Въ виду несомнѣннаго наступленія такого порядка жизни, законодатель и заповѣдуетъ народу: *во всѣхъ селеніяхъ* (воротахъ) *твоихъ, которыя Господь, Богъ твой, дастъ тебѣ, поставь себѣ судей и надзирателей по колѣнамъ твоимъ.* (Втор. XVI, 18). Кто долженъ быть избираемъ въ судьи, не говоритъ законодатель; но это уже самое указываетъ на то, что и при этихъ выборахъ долженъ сохраняться прежній законъ—избирать людей, пользующихся общимъ довѣріемъ; и такъ какъ подобныя лица всего чаще находились между главами семействъ, племенъ и колѣнъ, то поэтому и предполагаютъ обыкновенно [4]), что судьи и надзиратели избирались въ это время [5]) изъ старѣйшинъ, хотя и не исклю-

---

[1]) Существовало ли такое раздѣленіе народа у мадіанитянъ, неизвѣстно; но у многихъ изъ древнихъ народовъ оно было довольно обыкновеннымъ, напр. у персовъ, китайцевъ, перуанцевъ и др. Ewald. Alterthüm. 337.

[2]) Этимъ, вѣроятно, какъ и предполагаетъ Эвальдъ, т. е. потребностію большаго количества судей, и объясняется то, почему Моисей не поручилъ суда однимъ старѣйшинамъ, а избралъ судьями *изъ всего израиля людей способныхъ* (Исх. XVIII, 21. 25).

[3]) Впослѣдствіи времени начальники десятковъ, сотенъ и тысячъ сохранились у евреевъ тамъ, гдѣ нуженъ особенно строгій порядокъ и надзоръ, т. е. въ войскѣ (1 Цар. VIII, 12; 2 Цар. XVIII, 1; 4 Цар. I, 9—14; XI, 4—9).

[4]) Oehler, Theol. I, 339. Saalschütz. Mos. Recht. 54. Ewald. Alterthüm. 335.

[5]) Со временъ Давида на должности судей стали назначаться и левиты (1 Пар. XXIII, 4; XXVI, 29; 2 Пар. XIX, 8—11); но предполагать на осно-

чительно. Кругъ дѣятельности и этихъ судей не опредѣляется во Второзаконіи, но, по видимому, нѣкоторыя обязанности прежнихъ судей по управленію должны были, по мысли законодателя, перейти къ старѣйшинамъ городовъ, которые должны составлять нѣчто въ родѣ городскихъ магистратовъ. Старѣйшины городовъ были собственно представителями ихъ, рѣшавшими дѣла, касавшіяся всего города (Вт. XXI, 2), сносившимися съ другими городами (XIX, 12) и производившими судъ и расправу въ своемъ городѣ по дѣламъ, не требовавшимъ судебнаго разслѣдованія (Вт. XXI, 19—21; XXII, 15—18; XXV, 7 — 9). Такимъ образомъ постановленія Второзаконія заключаютъ, по видимому, признаки отдѣленія суда отъ управленія; но и это не было новымъ: и по среднимъ отдѣламъ Пятокнижія управленіе находилось не въ рукахъ только начальниковъ десятковъ, сотенъ, и т. п.; кромѣ ихъ существовалъ еще во время странствованія по пустынѣ совѣтъ изъ 70 старѣйшинъ [1]), который несъ вмѣстѣ съ Моисеемъ *бремя народа*, т. е. помогалъ ему въ управленіи важнѣйшими дѣлами, касавшимися всего народа. И въ этомъ отношеніи постановленія Второзаконія представляютъ только необходимое примѣненіе къ новому положенію народа существовавшаго уже установленія,—примѣненіе, состоявшее въ томъ только, что вмѣсто одного совѣта старѣйшинъ, дѣйствовавшаго въ то время, когда весь народъ жилъ вмѣстѣ, по завоеваніи Ханаана должны быть учреждены совѣты старѣйшинъ для каждаго города. Новаго здѣсь нѣтъ; стародавнія главы семействъ или племенъ являются во Второзаконіи тѣмъ, чѣмъ они были всегда, т. е. правителями своихъ семействъ и племенъ, дѣйствующими теперь въ городахъ. Ихъ обязанностей не опредѣляетъ законодатель; онѣ опредѣлены были обычаемъ.

ваніи этого, подобно Михаелису (Mos. Recht I, p. 180), что и по мысли Моисея во Второзаконіи судьи должны были избираться изъ левитовъ, несправедливо; на позднѣйшую практику вѣрнѣе смотрѣть, какъ на отступленіе отъ существовавшаго прежде обычая, который имѣетъ въ виду Второзаконіе.

[1]) Или съ Моисеемъ и Аарономъ изъ 72 членовъ, т. е., какъ догадывается Евальдъ, по 6 старѣйшинъ отъ каждаго колѣна. Alterth. 328.

А такимъ образомъ вся перемѣна, произведенная постановленіями Второзаконія въ судоустройствѣ, въ сущности состояла въ томъ, что старѣйшины, бывшіе и прежде и правителями и судьями своихъ семействъ, родовъ и колѣнъ, представляются правителями и судьями въ городахъ, т. е. получаютъ новыя названія, — перемѣна, конечно, слишкомъ незначительная для того, чтобы ее приписывать новому законодателю.

Ѳ. Елеонскій.

Церковно-народные фонды у австрійскихъ сербовъ.

Начиная съ того времени, какъ сербы приняли христіанство, они уже почувствовали надъ собою нравственный гнетъ греческаго элемента, такъ какъ онъ сталъ всѣми силами противодѣйствовать развитію въ нихъ народной самобытности. Опасность, постоянно грозившая наидрагоцѣннѣйшему наслѣдію сербовъ—народности, пробудила въ вожакахъ сербскаго народа желаніе—открыть свободный притокъ къ себѣ спасительныхъ лучей, которые могли бы освѣтить и оживить какъ духовныя, такъ и національныя стремленія въ народѣ. Такъ мы видимъ, что вопросъ объ устройствѣ государственной жизни возникъ у сербовъ вмѣстѣ съ вопросомъ объ устройствѣ самостоятельной церковной іерархіи, независимой отъ греческаго патріархата. Благодаря удачному исходу этихъ двухъ вопросовъ, сербы положили тѣмъ самымъ первую основу своей народной самобытности. Вопросъ народный становится теперь тѣсно-связаннымъ съ вопросомъ церковнымъ: сербская народность пошла, такъ сказать, бокъ-о-бокъ съ православіемъ.

Впрочемъ государственныя границы и извѣстный строй государственной жизни не могли ни предохранить сербскій народъ отъ подчиненія его вліянію иностранныхъ элементовъ, ни укрѣпить въ немъ національныхъ стремленій, такъ какъ народное образованіе еще не проникло въ массу населенія. Постройка же церквей и монастырей приносила только одностороннюю пользу православію: православные сербы могли

присутствовать при богослуженіяхъ, совершаемыхъ по восточному обряду. Дѣйствительно, не смотря на постройку храмовъ, православіе все-таки не могло бросить благотворнаго сѣмени на сербскую почву, такъ какъ священнослужителями являлись лица безъ всякаго образованія, не имѣвшія даже понятія ни о догматахъ православнаго ученія, ни о священнодѣйствіи. Понятно, они и не могли наставлять народъ въ истинахъ евангельскаго ученія и нравственно подготовлять его къ воспринятію слова Божія.

Чтобы получить прочныя начала сербской народности и чтобы крѣпче утвердить православіе среди сербовъ, потребны были для этого уже болѣе радикальныя мѣры. Впрочемъ они могли бы имѣть цѣлесообразную силу только въ томъ случаѣ, еслибы вызвали къ себѣ полное сочувствіе со стороны самихъ сербовъ. Къ сожалѣнію историческая жизнь сербовъ сложилась подъ вліяніемъ чуждыхъ элементовъ, которые не могли не подѣйствовать на самый складъ политическихъ ихъ тенденцій; притомъ же и внѣшнія, политическія событія непрестанно побуждали сербовъ браться за оружіе и такимъ образомъ отрываться отъ государственно-общественныхъ занятій у себя на родинѣ. По прекращеніи боевой жизни, уже возникаетъ въ сербѣ мысль объ учрежденіи различныхъ фондовъ, въ основу которыхъ легли церковно-народныя нужды сербскаго народа.

Представимъ теперь краткій очеркъ означенныхъ фондовъ и укажемъ на причины — почему они возникали.

1. Церковный фондъ.

Сербы издавна отличались благочестіемъ. Они охотно дѣлали денежныя пожертвованія на постройку церквей и монастырей, а для покрытія расходовъ, требуемыхъ на ихъ содержаніе, были нерѣдко жертвуемы съ этою цѣлью недвижимыя имущества, или капиталы. Этого рода пожертвованія и составляютъ, такъ называемые «церковные фонды». Завѣдываніе этими фондами предоставлено церковнымъ комитетамъ, члены

которыхъ выбираются изъ среды мѣстныхъ православныхъ общинъ. Церковные комитеты впрочемъ не уполномочены производить значительныя затраты изъ означенныхъ фондовъ, предварительно не испросивши на то согласія церковныхъ скупчинъ, въ засѣданіяхъ которыхъ принимаютъ участіе всѣ члены общины. Скупчины созываются въ неопредѣленные сроки. Комитеты представляютъ свои отчоты сначала на усмотрѣніе скупчинъ, а затѣмъ пересылаютъ ихъ къ епархіальнымъ архіереямъ.

2. Клерикальный или карловичскій школьный фондъ.

Сербскій митрополитъ Павелъ Ненадовичъ, крайне заботясь о пріисканіи средствъ къ развитію образованія въ сербскомъ народѣ, задумалъ въ 1749 году завести «клерикальный или школьный фондъ», на устройство котораго стали жертвовать и клиръ и народъ. Въ теченіе 25-лѣтняго управленія сербскою митрополіею, Павелъ Ненадовичъ не мало старался объ увеличеніи капитала этого фонда: хотя и была израсходована изъ него значительная сумма на возстановленіе латинской школы въ городѣ Карловицѣ, все-таки по смерти митрополита осталось въ означенномъ фондѣ свыше 30,000 гульденовъ. Впрочемъ фондъ этотъ не долго просуществовалъ: онъ былъ уничтоженъ при Іоаннѣ Георгіевичѣ — преемникѣ вышепоименованнаго митрополита. Въ силу регламента 16-го іюля 1779 года, названнаго «деклатаріей», имѣлъ быть заведенъ при сербской митрополіи школьный фондъ, въ который должны быть отчисляемы извѣстные доходы съ церковныхъ имуществъ. Управленіе этимъ фондомъ должно быть возложено на особую коммиссію, состоявшую изъ митрополита, какъ предсѣдателя и изъ трехъ депутатовъ, избираемыхъ на два года: одинъ изъ нихъ—епископъ, другой — штабъ или оберъ-офицеръ, а третій—изъ гражданскаго вѣдомства. Впрочемъ учрежденіе этого фонда въ теченіе нѣсколькихъ лѣтъ подвигалось крайне медленно. Благодаря только сербскому митрополиту

Стефану Стратимировичу, который энергично взялся за это дѣло, вышепомянутое постановленіе регламента 1779 года было приведено въ исполненіе. Стефанъ Стратимировичъ съумѣлъ склонить одного карловичскаго гражданина Димитрія Анастасіевича къ пожертвованію на народное образованіе 20,000 гульденовъ,—а въ то же время было собрано по подпискѣ между другими гражданами 19,900 гульд. Эти-то суммы и послужили къ открытію школьнаго фонда, статутъ котораго былъ подтвержденъ императоромъ 11 октября 1791 г. Для увеличенія фонда, былъ разрѣшонъ въ нѣкоторыхъ православныхъ приходскихъ церквахъ тарелочный сборъ. Сербы, принадлежавшіе къ такъ называемой «народной партіи», требовали, чтобы имущества монастырскія и церковныя были обложены податьми въ пользу народнаго образованія. Императоръ Леопольдъ I, занятый войною съ Турціей и находя сильную оппозицію со стороны мадьяръ, нуждался въ сербахъ. Поэтому онъ и порѣшилъ, на сколько было возможно, удовлерить заявленія означенной партіи, которая была въ то время наисильнѣйшей. Къ 1811 году капиталъ школьнаго фонда возросъ до 100,000 гульд.—Въ 1812 году было увеличено число кружекъ въ церквахъ для школьнаго фонда, вслѣдствіе чего этотъ фондъ въ нѣсколько лѣтъ достигъ суммы въ 200.000 гульд. — Завѣдываніе фондомъ было поручено устроенной въ Пештѣ коммиссіи, состоявшей изъ предсѣдателя, 4-хъ членовъ, дѣлопроизводителя, казначея и письмоводителей. По рѣшенію сербскаго церковно-народнаго собора 1864—65 годовъ означенный фондъ былъ признанъ имуществомъ народнымъ, а вслѣдствіе этого и долженъ находиться въ непосредственномъ завѣдываніи самаго собора.

Кромѣ означеннаго фонда существуютъ и частные фонды, устроенные съ цѣлью, чтобы были выдаваемы изъ нихъ стипендіи молодымъ сербамъ, обучающимся въ сербскихъ учебныхъ заведеніяхъ, какъ-то: фонды митрополитовъ—Моисея Путника и Стефана Стратимировича, архимандрита Герасима Зелича и др.

3. Неприкосновенный національный фондъ.

Матеріальныя средства сербскихъ православныхъ епископовъ были крайне ограничены. Благодаря денежнымъ пожертвованіямъ частныхъ лицъ, былъ заведенъ въ 1769 году «неприкосновенный національный фондъ» съ тѣмъ, чтобы имѣли быть выдаваемы изъ него денежныя вспоможенія наиболѣе нуждающимся сербскимъ православнымъ архіереямъ. Заведеніе этого фонда было вполнѣ своевременно, такъ какъ въ слѣдующемъ году, а именно въ силу иллирскаго регламента 1770 года (constitutiones nationis illyricae), было уничтожено право наслѣдованія митрополитами и епископами имуществъ, остававшихся послѣ умершихъ митрополитовъ и епископовъ; а тѣмъ самымъ еще болѣе были сокращены матеріальныя ихъ средства. Для усиленія средствъ означеннаго фонда было внесено въ церковный регламентъ 16 іюля 1779 года слѣдующее постановленіе: «имѣнія умирающихъ безъ завѣщанія архіепископовъ и епископовъ отчисляются къ неприкосновенному національному фонду». Карловичскій архіепископъ Моисей Путникъ не мало заботился о пріисканіи средствъ къ увеличенію означеннаго фонда. Испросивъ у правительства въ свое высшее церковное завѣдываніе православныя епархіи—трансильванскую и буковинскую, онъ внесъ въ сербскій церковно-народный соборъ предложеніе, которое и было имъ одобрено 9 января 1787 года, это предложеніе было слѣдующее: богатые архіереи, какъ-то епископы темешварскій и вершацкій вносили бы ежегодно въ фондъ: первый — сумму въ 4,610 гульд., а второй—сумму въ 1,528 гульд.—Эти денежные взносы имѣли бы быть раздѣлены между слѣдующими епископами: сумма въ 1,184 гульд.—должна быть ежегодно ассигнуема въ видѣ пособія пакрацкому епископу; сумму въ 1,950 гульд. — карлштадтскому епископу и сумма въ 3,004 гульд.—будимскому. Въ силу постановленій сербскихъ соборовъ 26-го января 1808 года и 20-го іюня 1808 года, бач-

скій епископъ имѣетъ ежегодно вносить въ фондъ сумму въ 6,300 гульд., которая должна быть раздѣляема между слѣдующими епископами: сумма въ 1,300 гульд. должна быть ассигнуема пакрацкому епископу; сумма въ 1,300 гульд.—карлштадтскому, сумма въ 1,600 гульд. — будимскому и сумма въ 2,100 гульд.—въ пользу вараждинской консисторіи. На средства «неприкосновеннаго національнаго фонда» содержутся и епархіальныя консисторіи.

4. Іерархическій фондъ.

Ипекскій патріархъ—Арсеній Черноевичъ, переселившись въ Австрію, обратилъ особое вниманіе на улучшеніе матеріальныхъ средствъ мѣстнаго сербскаго духовенства, такъ какъ большинство духовенства, кромѣ незначительной платы за требы, не имѣло другаго источника доходовъ. Такъ мы видимъ, что, благодаря его стараніямъ, австрійское правительство стало отводить казенные участки пахатной земли (сессіи) тѣмъ православнымъ церквамъ, которыя были построены на казенныхъ земляхъ; а также покупало поземельные участки для церквей, которыя находились на дворянскихъ земляхъ. Такимъ образомъ положеніе православнаго духовенства было теперь въ матеріальномъ отношеніи улучшено, такъ какъ каждый изъ приходскихъ священниковъ получилъ опредѣленное число десятинъ пахатной земли.

На сербскомъ церковно-народномъ соборѣ 186⁴/₅ годовъ было постановлено: уменьшить численность сербскаго православнаго духовенства, а поземельные участки, которые, вслѣдствіе этого, оказались-бы свободными, предоставить въ непосредственное вѣдѣніе мѣстныхъ епархіальныхъ консисторій.—Епархіальныя консисторіи были уполномочены собирать съ означенныхъ участковъ доходы и употреблять ихъ на основаніе «іерархическаго фонда», который имѣлъ быть заведенъ съ цѣлью выдавать изъ него денежныя пособія нуждающимся православнымъ священникамъ, а также вдовамъ

и сиротамъ духовнаго званія. Мы должны замѣтить, что изъ епархій, непосредственно подвѣдомственныхъ карловичскому патріархату, только въ одной карловичской архіепископіи было приведено въ исполненіе означенное постановленіе собора 186$^4/_5$ г. Карловичскій іерархическій фондъ, который достигъ суммы до 70,000 гульд., находится въ завѣдываніи особой коммиссіи, состоящей изъ 12 членовъ лицъ духовнаго званія: онъ помѣщается въ г. Митровицѣ (въ Сремѣ). Въ зарской епархіи (въ Далмаціи) іерархическій фондъ былъ заведенъ еще въ 1862 году стараніями мѣстнаго епархіальнаго архіерея Стефана Кнежевича: всѣ приходскіе священники обязаны вносить ежегодно по 10 гульд. въ кассу фонда. Для увеличенія средствъ какъ того, такъ и другого фонда, коммиссіи, которымъ поручено ихъ завѣдываніе, дѣлаютъ ссуды суммъ подъ извѣстные проценты. Вдовы священниковъ въ тѣхъ епархіяхъ, въ которыхъ не имѣется іерархическаго фонда, пользуются по прежнему обычаю правомъ, въ теченіе одного года своего вдовства, на полученіе половины доходовъ съ прихода.

Л. В.

БИБЛІОГРАФИЧЕСКІЯ ЗАМѢТКИ.

Iconographie Gottes und der Heiligen. Von I. E. Wessely. Leipzig (Иконографія Бога и святыхъ. Весслея. Лейпцигъ).

Книга Весслея остается незамѣченной въ нашей литературѣ по той, можетъ быть, причинѣ, что у насъ и вообще мало слѣдятъ за вновь выходящими иностранными сочиненіями по разнымъ богословскимъ отраслямъ, и еще менѣе въ частности по отдѣлу церковнаго искусства. Этотъ отдѣлъ въ нашей богословской литературѣ—terra incognita, широкое необработанное поле, на которомъ почти невидно дѣлателей, и даже сомнительно, чтобы при той скудной подготовкѣ, какую можно у насъ получить, въ скоромъ времени явились таковые. Переводы лучшихъ иностранныхъ сочиненій по теоріи и исторіи искусства, или по крайней мѣрѣ подробные и основательные разборы такихъ сочиненій, были бы весьма полезны и значительно могли бы оживить интересъ къ этому важному предмету; но что же дѣлать, когда у насъ такъ слаба переводческая дѣятельность и когда эта дѣятельность обставлена столь многими неудобствами и затрудненіями. Будемъ ждать, что съ устройствомъ церковно-археологическихъ музеевъ, начало которому положено при кіевской духовной академіи, и у насъ настанетъ лучшая пора для изученія церковнаго искусства, какъ въ его исторіи, такъ и въ его современномъ состояніи.

Книга Весслея интересна по содержанію и можетъ быть

полезна въ своемъ практическомъ примѣненіи. Какъ показываетъ заглавіе — «Иконографія Бога и святыхъ», авторъ ея занимается художественными или вообще живописными изображеніями Бога и святыхъ, какъ они являются въ исторіи христіанскаго иконописанія. Важное отличіе иконографіи Весслея отъ многихъ другихъ сочиненій этого рода — Радовица, Альта, Дидрона и др. состоитъ въ томъ, что, тогда какъ другіе смотрѣли на свой предметъ исключительно съ точки зрѣнія теоретической и преслѣдовали художественно теоретическія цѣли, Весслей предположилъ дать возможно полное и наглядное руководство по христіанской иконографіи, съ помощію котораго занимающійся этимъ предметомъ могъ бы составить отчотливое понятіе о различныхъ иконописныхъ изображеніяхъ, какія только доселѣ извѣстны; его задача такимъ образомъ чисто практическая: «указаніемъ примѣровъ, точными ссылками на различныя иконописныя изображенія показать и объяснить иконографическіе памятники» (Enleit., стр. X). Весслей смотритъ на свой предметъ—на памятники иконографіи исключительно съ исторической точки зрѣнія: они важны для него въ томъ отношеніи, что, служа живописнымъ выраженіемъ обширной литературы христіанскихъ легендъ, слагавшихся постепенно въ теченіи цѣлыхъ столѣтій и особенно въ средніе вѣка, дополняютъ и во многихъ случаяхъ разъясняютъ эту литературу. Таковъ взглядъ Весслея на живописныя изображенія Бога и святыхъ; онъ считаетъ эти изображенія въ высшей степени важными въ культурноисторическомъ значеніи и предлагаетъ въ своей книгѣ обширный матеріалъ, обнимающій всѣ доселѣ извѣстные иконографическіе памятники, какіе ему удалось лично осмотрѣть или найти въ разныхъ иконографическихъ сборникахъ. Поэтому, сочиненіе Весслея, не смотря на нѣкоторыя протестанскія тенденціи автора, можетъ служить богатымъ пособіемъ какъ при изученіи христіанскихъ легендъ и жизнеописаній святыхъ, такъ съ другой стороны, благодаря богатству собраннаго въ ней и удобно расположеннаго матеріала, можетъ

быть рекомендовано какъ справочная книга для занимающихся иконописаніемъ или же для тѣхъ, которые желали бы контролировать историческую достовѣрность и подлинность иконописныхъ изображеній. Въ первомъ отдѣлѣ своего сочиненія авторъ излагаетъ иконографію св. Троицы и Божественныхъ лицъ, показывая въ хронологическомъ порядкѣ, какъ въ различныя времена изображали ихъ въ христіанской иконографіи и гдѣ сохранились древнѣйшія ихъ изображенія или гдѣ находятся снимки съ этихъ изображеній, во второмъ отдѣлѣ—живописныя изображенія св. Дѣвы Маріи, въ третьемъ—святыхъ, въ алфавитномъ порядкѣ, начиная Аввакумомъ и кончая Зосимой, въ четвертомъ отдѣлѣ—въ алфавитномъ порядкѣ излагаетъ аттрибуты или различныя внѣшнія, вещественныя принадлежности, съ какими изображаются святые и показываетъ значеніе этихъ аттрибутовъ въ христіанской символикѣ, далѣе, въ 5-мъ отдѣлѣ Весслей показываетъ покровителей-святыхъ, къ которымъ народъ прибѣгаетъ въ разныхъ случаяхъ жизни, потомъ называетъ покровителей (Patrone) ремеслъ, занятій и т. под. [1]), наконецъ въ послѣднемъ отдѣлѣ—покровителей различныхъ странъ, городовъ и т. под. [2]). При этомъ Весслей по большей части не довольствуется однимъ описаніемъ такихъ или иныхъ живописныхъ изобра-

[1]) Интересно между прочимъ, что на Западѣ, какъ и въ нашемъ простомъ народѣ, покровителемъ нищихъ и странниковъ считается св. Алексѣй, который и на иконахъ изображается въ странническомъ одѣяніи, съ посохомъ въ рукахъ. Какъ извѣстно, этотъ же святой любимый герой духовныхъ стиховъ нашихъ калѣкъ перехожихъ. Интересно также, что покровителемъ рыцарства (Cavallerie) на Западѣ считается св. Георгій, какъ и въ нашихъ духовныхъ стихахъ онъ является лицомъ воинственнымъ,—покровителемъ медицинскаго факультета—Козьма и Даміанъ: въ нашемъ народѣ къ этимъ святымъ обращаются съ молитвами также въ разнаго рода недугахъ. Какъ курьезъ, можно отмѣтить, что на Западѣ (вѣроятно у нѣмцевъ), по словамъ Весслея, существуетъ святой, къ которому обращаются съ молитвою gegen saures Bier, т. е. противъ кислаго пива (стр. 442), этотъ святой—Людовикъ Французскій (ум. въ 1270 г.)

[2]) Патронами Россіи Весслей называетъ св. Георгія, Андрея и Николая. Покровителемъ Москвы—св. Николая, Кіева—Гіацинта (?!), для Петербурга—не указываетъ никакого покровителя.

женій, а по возможности вездѣ старается указать и самые источники, давшіе матеріалъ или сюжеты для этихъ изображеній. Такимъ образомъ трудъ Весслея въ полномъ своемъ составѣ представляетъ обширный иконографическій сборникъ, въ которомъ весьма легко отъискать описаніе различныхъ древнѣйшихъ подлинниковъ св. иконъ. Разумѣется, въ такомъ огромномъ трудѣ, которому предстояло имѣть дѣло не только съ обширной литературой по иконографіи, но и съ самыми священными изображеніями, находящимися въ разныхъ частяхъ Европы, въ такомъ трудѣ невозможно было достигнуть желаемой полноты (особенно замѣтна неполнота по отношенію къ византійской и русской иконографіи); но какъ первая попытка въ своемъ родѣ, сочиненіе Весслея заслуживаетъ полнаго вниманія и не осталось незамѣченнымъ въ богатой западной богословской литературѣ.

Какъ полезно, даже существенно необходимо имѣть подобный же иконографическій сборникъ и у насъ! Не говоря уже о какомъ либо культурно-историческомъ значеніи нашего или вообще византійскаго иконописанія, у насъ это дѣло въ его настоящемъ, практическомъ примѣненіи оставлено произволу. Въ самомъ дѣлѣ, что гарантируетъ подлинность и историческую достовѣрность нашихъ иконъ отъ произвола различныхъ «богомазовъ»? Не только «суздальскіе художники», но даже лучшіе и извѣстные наши живописцы нерѣдко составляютъ изображенія святыхъ безъ всякаго знанія христіанской иконографіи, составляютъ по преданію, перешедшему отъ отцовъ, либо по собственному измышленію и по первымъ случайно попавшимся подъ руку образцамъ. И ихъ едва ли можно винить въ этомъ. Въ старину у насъ существовали по крайней мѣрѣ такъ называемые живописные подлинники, въ которыхъ давались точныя указанія, что̀ и какъ слѣдуетъ изображать на святыхъ иконахъ; теперь же, когда представляется гораздо больше случаевъ уклониться въ священныхъ изображеніяхъ отъ чистоты христіанскаго ученія и преданія, нашей живописи предоставлена полная свобода, не-

гарантированная никакими точно опредѣленными и общеобязательными церковно-историческими требованіями, и можно сказать, что наши живописцы вполнѣ свободны писать на иконахъ то, что̀ имъ вздумается и какъ вздумается. Отъ этого конечно и зависитъ то, что одни изъ нихъ преслѣдуютъ красоту формы, въ ущербъ всякихъ другихъ достоинствъ изображаемыхъ ими священныхъ лицъ, другіе же, суздальцы, пускаютъ въ народъ такія изображенія, которыя не только не даютъ никакого понятія о характерѣ и достоинствахъ изображаемыхъ святыхъ, но нерѣдко весьма непріятно поражаютъ своимъ безобразіемъ. Теперь, что же удивляться, если у насъ возможны случаи, подобные тому, о которомъ сообщено въ № 5 «Церковнаго Вѣстника»? Такъ же нѣтъ ничего удивительнаго, что наша церковная власть находитъ себя вынужденной обращаться къ полицейскимъ управленіямъ, чтобы они наблюдали за правильнымъ писаніемъ иконъ (см. тотъ же № «Церков. Вѣст.», стр. 4). И зачѣмъ послѣ этого сѣтовать на упорство раскольниковъ, съ такою твердостію и постоянствомъ добивающихся непремѣнно «старинныхъ» иконописныхъ изображеній: раскольники въ этомъ случаѣ всегда могутъ указать на ту крайнюю небрежность, съ какою обходятся у насъ съ иконами, какъ въ фабрикаціи ихъ, такъ и въ распродажѣ по разнымъ мелочнымъ лавочкамъ, часто за одно съ предметами простаго житейскаго обихода, также по деревенскимъ базарамъ и ярмаркамъ. Конечно нашъ народъ молчитъ и совершенно довольствуется тѣмъ, что̀ ему даютъ на его скудные гроши; но онъ ли отвѣчаетъ за то, если оплаченные имъ и принятые съ должнымъ благоговѣніемъ и почтеніемъ предметы на самомъ дѣлѣ далеко не то, чему бы слѣдовало быть и что̀ вполнѣ отвѣчало бы его религіозной настроенности?... Мы закончимъ свою замѣтку извиненіемъ за маленькое отступленіе и позволимъ себѣ сказать еще слѣдующее. Уже осуществился весьма отрадный слухъ о пріобрѣтеніи кіевскою академіей богатой иконографической коллекціи Сорокина. Весьма желательно, чтобы кіевскій церковно-архе-

ологическій музей озаботился составить подробное описаніе иконъ, составляющихъ эту коллекцію,—образцомъ для такого описанія можетъ отчасти послужить и разсмотрѣнный нами трудъ Весслея: по этому образцу не потребуются литографическіе или какіе либо другіе художественные снимки, что̀ главнымъ образомъ и могло бы служить важнымъ затрудненіемъ къ изданію. Между тѣмъ, польза и интересъ подобнаго изданія—несомнѣнны.

Geschichte der Christlich-Lateinischen Literatur von ihren Anfängen bis zum Zeitalter Karls des Grossen. Von Adolf Ebert. Leipzig (Исторія Христіанской Латинской литературы отъ ея начала до эпохи Карла Великаго. Адольфа Эберта).

Сочиненіе, заглавіе котораго мы выписали, принадлежитъ проф. Эберту, замѣчательному знатоку романскихъ и германскихъ литературъ, въ продолженіи нѣсколькихъ лѣтъ (съ 1858) издающему особый спеціальный журналъ, посвящонный изученію этихъ литературъ. Теперь Эбертъ предположилъ написать общую исторію всей ново-европейской литературы и въ основаніе своего труда полагаетъ отдѣльный томъ, посвящонный исключительно христіанской латинской письменности первыхъ восьми вѣковъ (оканчивая Бонифаціемъ, великимъ нѣмецкимъ апостоломъ, убитымъ въ 755 году). Сколько намъ извѣстно, такую постановку въ исторіи обще-европейской литературы западная христіанская письменность получаетъ только еще въ первый разъ. Обыкновенно до послѣдняго времени западные христіанскіе писатели нерѣдко избирались предметомъ для отдѣльныхъ историко-литературныхъ монографій, излагались въ спеціальныхъ курсахъ патрологіи и церковной исторіи, при чомъ конечно преслѣдовались исключительно интересы историко-богословскіе или церковно-археологическіе, а если этимъ писателямъ и отводили мѣсто въ общей исторіи европейской литературы, то касались ихъ стороною, лишь настолько, насколько это необходимо было для разъясненія какого либо свѣтскаго писателя или поэта, какъ напр. это

очень часто случалось по отношенію къ Данту, великое твореніе котораго — «Божественная Комедія» для своего пониманія требуетъ обширнаго знакомства съ древними и особенно средневѣковыми западными богословами и до послѣдняго времени вызываетъ многочисленные комментаріи спеціально-богословскаго характера (таковы многочисленныя статьи въ спеціальномъ журналѣ нѣмецкаго Дантовскаго общества — «Iahrbuch der deutschen Dante Gesellschaft», изд. съ 1865 г.). Между тѣмъ не отдѣльные только писатели, а вся литература новыхъ западныхъ народовъ возникла и развивалась на почвѣ церковной латинской письменности, которая въ продолженіе первыхъ десяти вѣковъ служила единственнымъ органомъ церковныхъ и соціальныхъ интересовъ; даже позднѣе, до самой эпохи возрожденія (XIV—XV вв.), до извѣстной степени оставалась таковымъ же органомъ и сообщила отдѣльнымъ національнымъ литературамъ Запада образцы и формы въ различныхъ родахъ поэзіи и прозы. Западная драма напр. развилась изъ церковныхъ мистерій, имѣвшихъ въ началѣ опредѣленное мѣсто при богослуженіи, лирика—подъ вліяніемъ церковныхъ гимновъ, эпосъ—подъ вліяніемъ христіанскихъ легендъ и апокрифовъ (какъ это съ несомнѣнностію теперь доказано по отношенію ко многимъ средневѣковымъ эпическимъ произведеніямъ), исторія—подъ вліяніемъ церковныхъ хроникъ и отдѣльныхъ церковно-историческихъ произведеній христіанскихъ писателей и учителей церкви. Затѣмъ, и что особенно важно, при томъ громадномъ культурно-историческомъ вліяніи, какое оказывали западные церковные писатели на средневѣковое общество и литературу, многое, что̀ въ этой литературѣ представляется темнымъ, загадочнымъ, легко разъясняется съ помощію ихъ произведеній, и разнообразныя наслоенія, изъ которыхъ слагалась жизнь и міровоззрѣніе средневѣковой Европы, въ значительной степени освѣщаются данными, открываемыми въ христіанской латинской письменности.

Этими-то соображеніями, между прочимъ, и руководился

проф. Эбертъ, отводя западнымъ латинскимъ писателямъ первое и совершенно отдѣльное мѣсто въ исторіи западно-европейской литературы и разсчитывая такимъ образомъ восполнить пробѣлъ, какой на этотъ разъ въ ней былъ замѣтенъ. Въ своемъ трудѣ Эбертъ слѣдитъ прежде всего и главнымъ образомъ предположенную имъ историко-литературную задачу, но его трудъ можетъ однако имѣть значеніе не для одной исторіи общей литературы. Полагая въ основаніе своего труда то почти общепринятое опредѣленіе литературы, по которому она считается выраженіемъ живыхъ общественныхъ интересовъ и потребностей даннаго времени, хотя въ свою очередь и за нею признается важнѣйшее вліяніе на общественное развитіе и воспитаніе, Эбертъ раздѣляетъ всю западную христіанскую литературу на три періода (1-й періодъ до времени Константина В., начиная извѣстнымъ посланіемъ къ Діогнету, которое Эбертъ считаетъ самымъ раннимъ произведеніемъ христіанской латинской литературы, вопреки недавно (въ 1872 г.) высказанному мнѣнію Овербека, относящаго это посланіе къ послѣ-константиновскому періоду времени,—2-й періодъ отъ смерти Константина Вел. до смерти Августина (ум. въ 430 г.), 3-й—до эпохи Карла Великаго), на три отдѣла и въ началѣ каждаго отдѣла, предлагаетъ общую историческую картину даннаго періода времени сжато, но тѣмъ не менѣе точно и основательно показываетъ и разъясняетъ тѣ историческія условія, въ какихъ находились общество и литература этого времени. При такомъ методѣ авторъ избавляетъ себя отъ необходимости входить въ подробное разсмотрѣніе личныхъ обстоятельствъ жизни каждаго отдѣльнаго писателя или въ кропотливый разборъ его воззрѣній; читатель знаетъ, съ людьми какого времени онъ имѣетъ дѣло, знаетъ, какіе вопросы предлагало данное время, съ какими препятствіями приходилось бороться писателю, и затѣмъ, подробный анализъ произведеній этого писателя совершенно достаточенъ, чтобы показать, въ какихъ отношеніяхъ находился извѣстный писатель къ своему времени, что́ сдѣлано имъ, какое значеніе могли

имѣть его воззрѣнія въ данное время и позднѣе, когда по какимъ либо причинамъ имъ также приходилось оказывать свое вліяніе на общество. Эбертъ такъ и поступаетъ: вслѣдъ за общей исторической характеристикой извѣстнаго періода времени онъ предлагаетъ краткія біографическія свѣдѣнія о церковныхъ писателяхъ и дѣлаетъ точный анализъ всѣхъ ихъ произведеній (за исключеніемъ нѣкоторыхъ догматическихъ и догматически-полемическихъ), стараясь не опустить ни одной мысли, ни одной черты, разъясняя гдѣ нужно особенности и характеристическія отличія писателей и постоянно подкрѣпляя свой анализъ указаніемъ подлинныхъ мѣстъ разбираемыхъ имъ сочиненій, такъ что читатель можетъ на каждомъ шагу провѣрять основательность его анализа, или подробнѣе изучить то, что̀ у него изложено сжато, въ двухъ-трехъ словахъ. Для спеціалистовъ эта особенность труда Эберта конечно не важна,—они могутъ въ подлинникѣ изучать всѣхъ церковныхъ писателей, но для большинства чтеніе въ подлинникѣ—трудъ непосильный, особенно если принять во вниманіе, что чѣмъ далѣе отъ первыхъ вѣковъ, тѣмъ латинскій языкъ становится труднѣе для перевода. Поэтому, точный и основательный анализъ церковныхъ писателей, предложенный въ сочиненіи Эберта, намъ кажется, долженъ имѣть не только историко-литературный, но вмѣстѣ съ тѣмъ и общій интересъ: его книга даетъ возможность каждому, не тратя времени и труда на самостоятельныя спеціальныя розысканія, прослѣдить шагъ за шагомъ все то, что̀ заключаетъ въ себѣ христіанская латинская литература первыхъ восьми вѣковъ. Въ своемъ анализѣ отдѣльныхъ произведеній церковныхъ писателей, Эбертъ слѣдитъ главнымъ образомъ двѣ вещи: во первыхъ, старается надлежащимъ образомъ опредѣлить литературную зависимость христіанскихъ писателей, какъ въ ихъ отношеніяхъ одного къ другому, такъ въ частности по отношенію къ классическимъ римскимъ писателямъ или къ греческимъ отцамъ и учителямъ Церкви, насколько тѣ и другіе оказывали вліяніе на развитіе латинской христіанской письменности. Это со-

общаетъ труду Эберта особый интересъ. По его книгѣ читатель не только можетъ въ достаточной степени ознакомиться съ главнѣйшими представителями западной церковной литературы и усвоить въ главныхъ чертахъ ея содержаніе, но вмѣстѣ съ авторомъ пройти и тотъ путь, которымъ совершалось ея развитіе, видѣть тѣ внѣшнія и внутреннія, литературныя и общественныя вліянія, которымъ она подчинялась. Въ такомъ изложеніи церковная литература представляетъ видъ цѣльнаго, живаго организма, всѣ члены котораго находятся каждый на своемъ мѣстѣ и настолько достаточно освѣщены, что можно видѣть ихъ надлежащее положеніе и важнѣйшія историко-литературныя отношенія одного къ другому. Таковъ напр. въ изложеніи Эберта первый періодъ западной христіанской литературы, обнимающій слѣдующихъ немногихъ писателей: Минуція Феликса, Тертулліана, Арновія, Лактанція и Коммодіана (послѣднему Эбертъ приписываетъ «Carmen apologeticum» и стихотворную обработку восточнаго древняго миѳа о Фениксѣ—«de Phoenice»). Изъ нихъ наибольшую трудность для пониманія и важность въ историко-литературномъ и обще-историческомъ значеніяхъ представляютъ конечно Тертулліанъ и Лактанцій, особенно первый, живой, порывистый способъ выраженія котораго, суровость въ рѣчи и въ міровоззрѣніи, оттѣненная чертами пламенной фантазіи не легко поддаются изученію и характеристикѣ. Въ изложеніи Эберта эти писатели очерчены превосходно.

Затѣмъ, второе, что въ своемъ анализѣ церковныхъ писателей Эбертъ старается по преимуществу прослѣдить, это— тѣ стороны въ ихъ міровоззрѣніи, которыя имѣли наибольшее вліяніе на общество какъ въ свое время, такъ и въ позднее, въ средніе вѣка, равно какъ тѣ частныя мысли, сужденія, легендарныя сказанія, которыя имѣютъ спеціальный интересъ по отношенію къ среднимъ вѣкамъ. Эбертъ постоянно отмѣчаетъ эти стороны или въ текстѣ своей книги или подъ строкою, показывая значеніе ихъ для среднихъ вѣковъ. Мы сказали, съ какою цѣлію Эбертъ посвящаетъ особенное вниманіе

разсмотрѣнію этихъ сторонъ христіанскихъ писателей Запада, и должны прибавить, что ему дѣйствительно удается и въ продолженіи своего труда, въ слѣдующихъ томахъ, безъ сомнѣнія еще болѣе удастся указать надлежащіе и болѣе близкіе источники для многихъ средневѣковыхъ литературныхъ и общественныхъ явленій и тѣмъ въ значительной мѣрѣ охладить учоную старательность нѣкоторыхъ литературныхъ археологовъ, любящихъ дѣлать литературныя раскопки на отдаленномъ востокѣ, съ цѣлію разъясненія источниковъ для многихъ изъ средневѣковыхъ литературныхъ явленій. Такіе археологи большею частію недостаточно оцѣниваютъ историко-литературное значеніе древнихъ церковныхъ писателей: —книга Эберта вѣроятно обратитъ ихъ вниманіе на этотъ предметъ и заставитъ поудержаться составленіемъ нѣкоторыхъ слишкомъ поспѣшныхъ гипотезъ. Впрочемъ, въ этомъ дѣлѣ мы не беремся быть ихъ судьями. Для насъ указанныя особенности книги Эберта важны сами по себѣ, какъ имѣющія не только историко-литературный, но и церковный и общеисторическій интересъ.

Наконецъ, что касается въ частности историко-литературныхъ характеристикъ церковныхъ писателей, то въ своихъ характеристикахъ Эбертъ слѣдитъ вообще какъ внутреннія, такъ и внѣшнія особенности церковныхъ писателей, характеризуетъ ихъ слогъ, языкъ, старается опредѣлить ихъ индивидуальность и способъ выраженія, не опуская случая дѣлать сравненія съ древними классическими писателями, гдѣ находитъ удобнымъ такое сравненіе. Эта особеннотть труда Эберта и главнымъ образомъ по отношенію къ языку церковныхъ писателей, также имѣетъ свое достоинство и не лишена нѣкотораго рода новизны. До послѣдняго времени и наши и западные «классики» обыкновенно относятся съ нѣкоторымъ педантизмомъ и небрежностію къ латыни церковныхъ писателей. Для нихъ все богатство этого языка заключено въ твореніяхъ римскихъ языческихъ писателей,—латынь послѣдующихъ, христіанскихъ вѣковъ считается испорченною, объ ней

въ силу этого они не хотятъ и знать. Такое воззрѣніе конечно несправедливо. Испорченность языка—понятіе относительное и далеко не выражаетъ сущности дѣла. Языкъ развивается, измѣняется, соотвѣтственно измѣненіямъ въ общественномъ развитіи; порча языка есть только измѣненіе, переходъ съ одной ступени на другую. Ограничивать изученіе латинскаго языка исключительно одними классическими авторами—значитъ односторонне смотрѣть на дѣло, отдавать предпочтеніе однимъ предъ другими въ силу предубѣжденій или односторонне понимаемыхъ преимуществъ. Поэтому мы относимъ къ достоинствамъ книги Эберта то, что онъ съ большимъ вниманіемъ слѣдитъ языкъ и слогъ церковныхъ писателей, и хотя не поставляетъ своею спеціальною задачей прослѣдить развитіе этого языка въ теченіе первыхъ восьми христіанскихъ вѣковъ, но въ цѣломъ предлагаетъ достаточно данныхъ для желающихъ ознакомиться съ этимъ языкомъ въ его историческомъ развитіи.

Закончимъ свою замѣтку выраженіемъ желанія, чтобы книга Эберта не оставалась неизвѣстной въ нашей духовной литературѣ: для многихъ преподавателей, особенно въ семинаріяхъ, она можетъ быть очень полезной.

А. П—въ.

Тунгусскій праздникъ цаганъ-сара.

(Изъ моихъ воспоминаній.)

Проведя много лѣтъ среди инородческаго населенія — забайкальскихъ тунгусовъ, живущихъ по рр. Онону, Кырѣ и ихъ притокамъ, мы не могли быть индифферентными къ быту тунгусовъ. И такъ какъ о тунгусахъ вообще мало извѣстно, о религіозныхъ же ихъ обрядахъ въ особенности, то мы считаемъ пріятнымъ долгомъ, на основаніи свѣжихъ данныхъ, изъ которыхъ много не составляетъ пока достоянія литературы, сообщить свѣдѣнія о тунгусскомъ праздникѣ—*цаганъ-саръ*, какъ особенно чествуемомъ тунгусомъ. Въ празднованіи его вполнѣ отображается религіозный типъ тунгуса, этого выродка монгола.

Тунгусовъ часто смѣшиваютъ съ бурятами. Правда, наружный видъ, образъ жизни, религіозныя вѣрованія, языкъ, имѣютъ какъ у тѣхъ, такъ и другихъ много общаго. Но если всмотрѣться пристальнѣе, то мы увидимъ между ними много разницы. Языкъ тѣхъ и другихъ есть собственно монгольскій, въ значительной степени искаженный разными суффиксами, впрочемъ, не настолько, чтобы монголъ не могъ понимать бурята или тунгуса и наоборотъ. Языкъ бурятъ, впрочемъ, ближе подходитъ къ монгольскому, чѣмъ языкъ тунгусовъ.

Какъ тѣ, такъ и другіе не ведутъ собственно осѣдлой жизни, но буряты все-таки приближаются по своей жизни къ осѣдлому состоянію. Если дѣлаютъ кочевки, то не часто и

не на большія разстоянія; живущіе же около городовъ занимаются даже земледѣліемъ и хлѣбъ сбываютъ на городскіе рынки. Тунгусовъ же въ этомъ отношеніи можно назвать дикими: хлѣбопашествомъ вовсе не занимаются, занимаясь лишь распложеніемъ лошадей, коровъ, овецъ.

Религія ихъ—ламаизмъ и шаманизмъ; но тунгусъ имѣетъ большое тяготѣніе къ шаманизму. Фетишизмъ бурятъ осмысленнѣе, чѣмъ тунгусовъ; культъ первыхъ искусственнѣе и сложнѣе, послѣднихъ проще и естественнѣе. Слишкомъ большая разбросанность жилищъ тунгусовъ составляетъ большое препятствіе для ламайскаго духовенства опутывать ихъ разными коварными сѣтями. Напротивъ, нѣкоторое группированіе жилищъ бурятъ (улусъ) составляетъ благопріятное условіе для ламъ—вводить среди бурятскаго населенія новые праздники и религіозные обряды. Множество *обоновъ* (мѣста для молитвъ), устрояемыхъ обыкновенно бурятами по прихоти ламъ на вершинахъ горъ, глубокое почитаніе ими вмѣстѣ съ русскими св. Николая, почти не извѣстно тунгусу [1]). Праздникъ же *цаганъ-сара* составляетъ, можно сказать, исключительную принадлежность тунгуса.

Все это предпослано нами въ полной увѣренности, что это не каждому извѣстно.

Что же за праздникъ *цаганъ-сара?* Переводъ этихъ словъ на русскій языкъ дастъ намъ слѣдующій смыслъ: *бѣлый мѣсяцъ* (*цаганъ*—бѣлый и *сара*—мѣсяцъ). Этотъ мѣсяцъ соотвѣтствуетъ нашему февралю. Нужно замѣтить, что тунгусы, какъ и буряты, не имѣютъ особенныхъ названій для каждаго мѣсяца; но февраль—это единственный изъ 12 мѣсяцовъ, который постоянно называется у нихъ цаганъ-сарою; съ него у нихъ идетъ счотъ года. Отличаютъ же всякій *новый* мѣсяцъ единственно по ущербу луны. Нѣтъ сомнѣнія, что такое названіе усвоено февралю отъ особеннаго блеска луны, которая въ тамошнихъ мѣстахъ (около монгольской границы) такъ ярка

---

[1]) См. «Современность», наши ст. «О чествованіи св. Николая монголо-бурятами». 1874 года.

и блестяща, что день немного свѣтлѣе ночи. Но такого объясненія названія февраля цаганъ-сарою, можно ожидать либо отъ монголо-бурята, либо отъ спеціалиста восточныхъ языковъ, но ни въ какомъ случаѣ отъ тунгуса. Если спросить забайкальскаго тунгуса, очень недалекаго въ книжной мудрости [1]), что такое значитъ: *цаганъ-сара?* То онъ на отрѣзъ скажетъ: «это нашъ праздникъ»; *каказ!*—прибавитъ онъ еще; т. е. очень большой, а ни въ какомъ случаѣ не отвѣтитъ: бѣлый мѣсяцъ, или февраль. И такъ *цаганъ-сара*,—это величайшій праздникъ у забайкальскихъ инородцовъ—тунгусовъ. Его можно сравнивать, какъ мы увидимъ ниже, съ нашей пасхой, по весьма важному сходству, хотя это кажется на первый разъ страннымъ. Вотъ съ этимъ-то праздникомъ, въ существенныхъ его сторонахъ, намъ и желательно познакомить читателей [2]).

Цаганъ-сара всегда ждется съ большимъ нетерпѣніемъ. Ламъ побуждаютъ ждать его чисто корыстныя цѣли, потому что во время этого праздника, продолжающагося почти полмѣсяца, ихъ труды вознаграждаются обильно. Тунгусъ есть еще дитя природы; міровоззрѣніе его еще слишкомъ ограниченно, и не простирается далѣе обыденныхъ предметовъ, составляющихъ, такъ сказать, домашній очагъ. Ясное дѣло, что простодушнаго тунгуса побуждаетъ ждать съ нетерпѣніемъ цаганъ-сару единственное желаніе воздать хвалу своимъ кумирамъ и погулять какъ слѣдуетъ. По его понятіямъ, онъ можетъ только угодить своимъ *бурханамъ* (богамъ) чрезъ жертвоприношеніе животныхъ, истребляя ихъ самъ же. И вотъ онъ заготовляетъ къ празднику какъ можно болѣе яствъ, а

---

[1]) Литература тунгусовъ слишкомъ убога, кромѣ краткихъ изреченій, большею частію религіозно-нравственнаго характера, она не представляетъ ничего. Священныя же ихъ книги, на тибетскомъ языкѣ, составляютъ исключительное пользованіе ламъ (жрецовъ) и хувараковъ (чтецовъ). *Авт.*

[2]) Въ «Иркутск. Епарх. Вѣдомостяхъ» за 1870 г. были дѣлаемы нами наброски, касающіеся внѣшней стороны этого праздника. *Авт*

особенно *араки* (водка изъ молока), безъ которой тунгусъ совершенно не можетъ обойтись [1]).

Богатые, какъ мущины, такъ и женщины, заготовляютъ себѣ хорошіе праздничные костюмы, въ особенности женскій полъ страстенъ до нарядовъ и желаетъ явиться въ этотъ праздникъ во всемъ блескѣ пестраго своего костюма. Онѣ приготовляютъ себѣ хорошія шубы (*тэрлики*), распестренныя въ разныхъ направленіяхъ, разнаго цвѣта (преимущественно краснаго) дорогими матеріями и лентами; заготовляютъ го-

---

[1]) До какой степени затѣйлива и вмѣстѣ докучлива выработка водки изъ молока, можно видѣть изъ слѣдующаго способа приготовленія ея. Послѣ снятія сметаны, скисшееся молоко вливается въ *курунгу* (родъ продолговатаго цилиндра въ 2 арш. длины, въ діаметрѣ отъ 10 до 12 вершк.). Она дѣлается обыкновенно изъ дерева. Въ курунгу кромѣ того вливаютъ нѣсколько чашекъ парнаго молока и сыворотки. Затѣмъ, всю смѣсь плотно накрываютъ деревянною крышкою, чрезъ которую въ другое отверстіе входитъ стержень, оканчивающійся внутри дырявой шляпкой, похожею на нашу умывальную чашку. Отверстіе на крышкѣ даетъ возможность двигать стержень сверху внизъ. Отчего влитыя жидкости смѣшиваются и подвергаются чрезъ нѣсколько дней химическому броженію. Теплая температура составляетъ существенное условіе, чтобы привести смѣсь въ броженіе. 4 или 5 сутокъ совершенно достаточно для этого. Но этимъ еще не оканчивается дѣло. Запахъ алкоголя, хотя и даетъ знать чувству обонянія, что въ курунгѣ теперь уже не молоко, но, однако, далеко здѣсь еще до водки. Средствомъ для выгона водки служитъ огонь. Для чего употребляется другаго рода приборъ; молочный составъ вливается изъ *курунги* въ большой котелъ, который нагрѣвается чрезъ постоянно усиливающій огонь; котелъ же крѣпко накрывается шарообразной деревянной крышкой, съ большимъ отверстіемъ на срединѣ; на отверстіе это опять прикрѣпляется небольшой цилиндръ; въ боку послѣдняго сдѣлано небольшое отверстіе, въ которое вставляется трубочка. Въ свою очередь цилиндръ накрывается котелкомъ. Всѣ приставки плотно замазываются либо тѣстомъ, либо *коровьимъ каломъ*. (Тунгусы не брезгливы къ подобнымъ вещамъ). Понятно, что жидкость, доведенная до точки кипѣнія должна испаряться. Для того, чтобы пары обращались въ капельнообразное состояніе, въ котелкѣ постоянно поддерживается холодная вода. Капли, оседая на чашечку (внутри цилиндра), чрезъ отверстіе въ цилиндрѣ и приставленный къ нему покатый желобокъ, стекаютъ въ посуду, поставленную для водки, въ видѣ тонкой струи. Само собой понятно, что не вся молочная смѣсь обращается въ водку. Послѣ выгона водки въ котлѣ остается много водянистаго и молочнаго отвара (*айракъ*). Чтобы крѣпкая водка не смѣшивалась съ слабой, для этого водкогонъ часто прикладываетъ кончикъ языка къ желобку, пробуя силу водки. *Авт.*

ловные уборы, обувь, которые всѣ вмѣстѣ взятые изобличаютъ большую живость азіатскаго воображенія. Словомъ, предъ праздникомъ бываетъ у нихъ, какъ и у насъ, много суетливой дѣятельности. Но вотъ желанный день наступилъ, въ юртахъ все подобрано; кругомъ огня, разведеннаго посреди юрты, растилаются бѣдные войлоки, замѣняющіе наши ковры. Впрочемъ, наиболѣе состоятельные изъ тунгусовъ растилаютъ и настоящіе ковры. *Бурханы* увѣшиваются разнаго рода пестрыми матеріями, предъ которыми зажигаютъ свѣчи, воткнутыя въ металлическія чашечки, наполненныя разными съѣстными предметами; тутъ можно найти зерна хлѣба яроваго, пшеницы, такъ же молоко, песокъ и др. Среди юрты разведенъ большой огонь, на которомъ въ двухъ, довольно объемистыхъ котлахъ варятся похлебка и чай, — вещи, безъ которыхъ тунгусъ не можетъ обойтись [1]).

Тунгусы, живущіе не далеко отъ *кумирень* (мѣстъ общественныхъ богослуженій, напоминающихъ наши храмы) встрѣчаютъ здѣсь цаганъ-сару, при пѣніи и чтеніи ламъ, при звукахъ трубъ и барабановъ. Живущіе же отдаленно встрѣчаютъ цаганъ-сару у себя дома, иные, зажиточные, приглашаютъ ламъ къ себѣ со всѣми ихъ аттрибутами; есть и такого сорта ламы, которые, безъ приглашенія хозяина, являются къ тунгусамъ, начинаютъ моленье, разсчитывая заранѣе на сытное угощеніе. Забитый тунгусъ какъ ни ежится, все таки не въ силахъ протестовать противъ наглаго насилія ламъ.

Послѣ предварительнаго моленія въ кумирнѣ ли то, въ юртѣ ли, начинается гулянка. Тунгусы и тунгуски ѣздятъ и ходятъ другъ къ другу съ визитами; помолившись *бурханамъ*, они обмѣниваются *тасумашками* (*тасумэ* — ремешекъ), по-

---

[1]) Тунгусы, какъ и буряты, не употребляютъ нашихъ свѣчей. Свѣчи же, которыя они возжигаютъ предъ своими бурханами, употребляются изъ сердцевины какого-то деревца, растущаго въ Китаѣ. Сердцевина эта очень хрупка: длиной отъ 8 до 10 вершковъ, толщиной же далеко тоньше телеграфной проволоки; она не воспламѣняется, но дымится, не издавая особеннаго запаха. *Авт.*

добно тому, какъ мы русскіе дѣлаемъ на пасхѣ, обмѣниваясь яйцами [1]).

Это явленіе собственно и побуждаетъ насъ сравнивать цаганъ-сару съ нашей пасхой.

Какъ мы, употребляя на пасхѣ яйца, окрашиваемъ ихъ обыкновенно въ красный цвѣтъ, такъ и тунгусы окрашиваютъ свои тасумашки въ тотъ же цвѣтъ.

Пишущій эти строки самъ не разъ былъ свидѣтелемъ провожденія цаганъ-сары тунгусами и всегда замѣчалъ одинаковые пріемы при совершеніи визитовъ. Приходитъ гость, или гостья, и падаетъ ницъ предъ *бурханами*, съ сложенными ко лбу ладонями, читая про себя всегда употребляемую молитву: *омъ-мани-бадъ-мехомъ*. Всѣ присутствующіе въ знакъ почтенія встаютъ на ноги и начинаютъ здороваться, подходя другъ къ другу, и чуть-чуть насаясь боковъ другъ друга. Это легкое прикосновеніе замѣняетъ у нихъ наши поцѣлуи. Тунгусы, какъ и буряты, вообще незнаютъ сладостей поцѣлуевъ, а любимый предметъ обнюхиваютъ, какъ бы втягивая въ себя пріятность его испаренія. Мать, имѣя на рукахъ младенца и вмѣсто того, чтобы цѣловать его, нюхаетъ голову и другія части; и къ *бурханамъ* они не прикладываются, а только нюхаютъ ихъ. Послѣ привѣтствія другъ друга, тунгусы развязываютъ *тасумашки*, которые всегда въ большемъ количествѣ навязаны у нихъ къ поясу справа и слѣва, и обмѣниваются ими.

Какой таинственный смыслъ соединяется съ употребленіемъ *тасумашекъ*, почему они окрашиваются въ красный цвѣтъ, а не иной какой-либо, что значитъ троекратное прикосновеніе къ бокамъ другъ друга пальцами рукъ? Всѣ эти вопросы на сколько, съ одной стороны, любопытны не только для спеціалиста-учонаго, но и для всякаго христіанина, съ

---

[1]) *Тасумашки* обыкновенно бываютъ отъ 2 до 3-хъ четвертей въ длину и меньше чѣмъ $^1/_4$ вершка въ ширину; дѣлаются они или изъ кожи теленка, или *кабарги*, звѣрька извѣстнаго тѣмъ, что отъ самца (Moschustier) получается мускусъ—сильно пахучее лекарственное вещество.

другой стороны—на столько трудны для положительнаго рѣшенія, что оставляютъ мѣсто только для однѣхъ догадокъ.

Между тѣмъ нельзя не видѣть общей руководящей идеи въ употребленіи при цаганъ-сарѣ *тасумашекъ* тунгусами и яицъ—русскими на пасхѣ [1]). Для насъ весьма важенъ вопросъ: самобытный ли этотъ обычай употребленія *тасумашекъ*, или заимствованъ съ христіанской практики, съ замѣною яицъ *тасумашками*?

Мы не беремъ на себя смѣлости рѣшать этотъ вопросъ въ какомъ нибудь категорическомъ смыслѣ. Но принимая во вниманіе то, что обычай мѣняться тасумашками не вездѣ распространенъ между сибирскими инородцами,—забайкальскіе же буряты его вовсе не знаютъ—то употребленіе, тасумашекъ тунгусами при цаганъ-сарѣ нужно считать заимствованнымъ въ давно-прошедшее время отъ русскихъ христіанъ, населившихъ Сибирь.

Этотъ обычай употребленія *тасумашекъ* можно назвать классическимъ явленіемъ въ религіозно-нравственной жизни тунгуса; все остальное при цаганъ-сарѣ кромѣ курьезовъ не представляетъ ничего особенно назидательнаго.

Хозяинъ или хозяйка юрты приглашаетъ сѣсть гостей и принять угощеніе. Угощеніе начинается съ *татамина*, кушанья весьма сладкаго, приготовляемаго *только* въ этотъ праздникъ изъ разныхъ мясъ въ окрошку, съ приправою молока въ разныхъ его видахъ. Объ *араки* нечего и говорить: она можно сказать неизбѣжный спутникъ каждой чашки съ *татаминомъ* [2]). Нѣсколько капель араки тунгусъ обыкновенно сливаетъ въ огонь, въ жертву богамъ, и затѣмъ осушаетъ чашку до дна. Впрочемъ, не одинъ гость пьетъ араки, и хозяева также пьютъ ее изъ любезности къ гостю. Нашихъ тостовъ, сопровождающихся громкимъ «ура»! у нихъ не бываетъ. Одно киваніе головой, съ поднятіемъ къ верху правой руки, тако-

---

[1]) Тунгусы, какъ и буряты, не занимаются разведеніемъ куръ и вообще не любятъ птицъ. *Авт.*

[2]) Наши ложки не въ ходу у тунгусовъ.

ническое: *мэнду!* (будь здоровъ), — вотъ и все, что предупреждаетъ всякую налитую чашку араки. Тунгусы вообще словоохотливы и окрыляемые силой араки говорятъ безъ умолку, хотя, по правдѣ сказать, въ разговорѣ ихъ мало толку. Бесѣда ихъ большею частію касается обыденныхъ предметовъ, какъ-то здоровья людей, животныхъ, качества травъ; сплетни и пересуды не считаются у нихъ дѣломъ безчестнымъ. Тунгусскіе женщины ведутъ себя сдержанно; аракой, какъ ихъ мужья, не упиваются; только изъ приличія касаются они губами краевъ чашки, наполненной аракой. *Татамцинъ урма* [1]), чай, — вотъ и все, чѣмъ они совершенно удовольствуются. Богатыя пажити доставляютъ тунгусу возможность заниматься разведеніемъ скота, безъ особаго ухода съ его стороны. Въ занятіи же земледѣліемъ тунгусъ не находитъ насущной потребности, хотя бы трудъ его въ этомъ отношеніи вознаграждался самымъ благодарнымъ образомъ. Звѣроловство составляетъ для него только одно развлеченіе. Поэтому онъ сызмала привыкаетъ къ изнѣженности и равнодушію къ серьезному труду. *Араки*, это lac semecum, составляетъ для него чисто физіологическую потребность, неудовлетворить которой онъ не можетъ. Пѣсни, скачка на лошадяхъ, проба силъ въ рукопашной борьбѣ, составляютъ развлеченія и удовольствія тунгусовъ и тунгусокъ.

Вообще нужно сказать, что цаганъ-сара есть одинъ изъ величайшихъ праздниковъ тунгусовъ, — онъ важенъ не для однихъ тунгусовъ, но и для русскихъ пограничныхъ казаковъ. Въ отношеніяхъ между ними нельзя не видѣть своего рода солидарности, они ѣздятъ другъ къ другу на праздники и когда случится; пользуются другъ у друга радушнымъ гостепріимствомъ, называя другъ друга не иначе, как *нухурами*, т. е. друзьями, дарятъ другъ друга разными цѣнными подарками.

Этому сближенію, конечно, нельзя не радоваться, такъ какъ

[1]) Варенье, получаемое изъ однихъ сливокъ.

русскіе, входя въ тѣсное сношеніе съ инородцами, не могутъ не привносить христіанскихъ идей и этимъ самымъ помогаютъ нашимъ миссіонерамъ, число коихъ еще очень ограничено и далеко не равно съ тою силой, съ которой имъ приходится бороться. Мы называемъ ламъ «силой» потому, что они съ одной стороны владѣютъ убѣжденіями тунгуса, а съ другой,— тѣломъ, такъ какъ большинство ихъ занимается леченіемъ больныхъ посредствомъ доморощенныхъ лекарствъ изъ разныхъ травъ.

Вотъ что такое значитъ: «цаганъ-сара» и вотъ какъ она проводится тунгусами.

Читатель, можетъ быть, спроситъ насъ: да что это за праздникъ, состоящій въ одной ѣдѣ и гульбѣ?

Правда, здѣсь мало духовнаго; нѣтъ того, что возноситъ умъ и сердце горѣ; но нужно знать, что тунгусъ есть наивный идолопоклонникъ; по его узкимъ понятіямъ онъ можетъ угодить своимъ *бурханамъ* только приношеніемъ жертвъ, истребляя ихъ самъ же. Онъ спиритуалистъ до мозга костей; вѣритъ, что весь міръ находится во власти духовъ, дѣйствующихъ на человѣка по своимъ прихотямъ; вѣритъ, что духовъ этихъ можно прогнѣвить и потомъ задобрить не иначе, какъ жертвоприношеніями. Для европейца все его поведеніе можетъ казаться сумасбродствомъ, для азіатца же полудикаря— дѣломъ благочестія, унаслѣдованнымъ отъ отцовъ. Несомнѣнно, что свѣтъ наукъ и христіанской вѣры выведетъ его изъ настоящаго мрака.

К. Литвинцевъ.

С.-Петербургъ 1875 г.
23-го сентября.

ОБЪЯВЛЕНІЕ

Объ изданіи „ПРАВОСЛАВНАГО СОБЕСѢДНИКА“

въ 1876 году.

«Православный Собесѣдникъ», издаваемый при казанской духовной Академіи съ 1855 г., будетъ продолжаться и въ слѣдующемъ 1876 году. Характеръ и направленіе его для читателей достаточно обозначились. И въ будущемъ году редакція надѣется давать чтеніе, по возможности разнообразное: на ряду съ статьями строго учеными, редакція будетъ предлагать и чтеніе болѣе легкое, заключающееся въ рефератахъ, въ отзывахъ о тѣхъ или другихъ современныхъ явленіяхъ. Сверхъ сего будутъ продолжаться и «Библіографическія извѣстія». Редакція имѣетъ здѣсь въ виду дать нѣчто въ родѣ указателя всѣхъ статей, помѣщающихся въ духовныхъ журналахъ съ краткимъ указаніемъ ихъ содержанія, и иногда съ краткими отзывами, и тѣмъ облегчить знакомство съ духовною журнальною литературою.

«Православный Собесѣдникъ» будетъ издаваться книжками отъ 10 до 12 листовъ ежемѣсячно.

Цѣна за полное годовое изданіе ПРАВОСЛАВНАГО СОБЕСѢДНИКА на 1876 годъ, со всѣми приложеніями къ нему, остается прежняя: **съ доставкою на домъ по г. Казани и съ пересылкою во всѣ мѣста Имперіи —**

СЕМЬ РУБЛЕЙ СЕРЕБРОМЪ.

Подписка принимается въ Казани, въ **Редакціи «Православнаго Собесѣдника»**, при духовной Академіи.

ИЗВѢСТІЯ ПО КАЗАНСКОЙ ЕПАРХІИ,

издаваемыя при «Православномъ Собесѣдникѣ» съ 1867 года, будутъ выходить и въ 1876 году, два раза въ мѣсяцъ, нумерами по 2 печатныхъ листа въ каждомъ, убористаго шрифта.

Цѣна «ИЗВѢСТІЙ» для мѣстъ и лицъ **другихъ епархій и другихъ вѣдомствъ**: а) отдѣльно отъ «Православнаго Собесѣдника» **четыре руб.**, б) а

для выписывающихъ и «Православный Собесѣдникъ» три руб. (всего за оба изданія десять руб. сер.)—съ пересылкою.

Подписка принимается также въ Редакціи «Православнаго Собесѣдника».

Въ той же редакціи продаются слѣдующія книги:

А. **Православный Собесѣдникъ** *въ прежнемъ составѣ* книжекъ (т. е. съ приложеніями): за 1855 г. (4 книги въ году) 3 руб. за годъ; за 1858, 1859, 1860, 1861, 1862, 1863, 1864, 1865 и 1866 годы (по 12 книгъ въ каждомъ) по 4 руб. за годъ; за 1868 г. (12 книгъ въ году) 6 руб.; за 1871, 1872, 1873 и 1874 годы (по 12 книгъ въ каждомъ) по 7 руб. сер. Полныхъ экземпляровъ за 1856, 1857, 1867, 1869 и 1870 гг. въ продажѣ нѣтъ. Можно получать и отдѣльныя книжки Собесѣдника за 1855, 1856 и 1857 гг. по 75 коп., а за остальные годы по 60 коп. за книжку.

Б. *Отдѣльно* отъ приложеній одинъ **Православный Собесѣдникъ**: за 1855 г. одинъ томъ, цѣна 75 к.; за 1856 г. одинъ томъ, цѣна 75 коп.; за 1857 г. одинъ томъ, цѣна 1 рубль; за 1858, 1859, 1860, 1861, 1862, 1863, 1864, 1865, 1866, 1868, 1869, 1870, 1871 и 1872 годы, по три тома въ каждомъ, по 2 руб. сер. за годъ.

В. *Отдѣльно* отъ **Православнаго Собесѣдника** приложенія къ нему:

1. **Посланія св. Игнатія Богоносца** (съ свѣдѣніями о немъ и о его посланіяхъ). Одинъ томъ. 1855. Цѣна 75 коп.

2. **Дѣянія вселенскихъ соборовъ** въ переводѣ на русскій языкъ. Семь томовъ. 1859—1875. Цѣна за первый томъ 4 руб., за второй 2 руб. 50 коп., за третій 3 руб. 50 коп., за четвертый 3 руб. 50 коп., за пятый 3 руб., за шестой 3 р. 50 к., за седьмой и послѣдній 4 р. 50 к. За всѣ семь томовъ 24 руб. 50 коп.

3. **Благовѣстникъ**, или толкованіе блаженнаго Өеофилакта, архіепископа болгарскаго на св. евангелія. 1874—1875 гг. Томъ 1-й на еванг. отъ Матөея. Цѣна 1 руб. 75 коп. Томъ 2-й на евангеліе отъ Марка. Цѣна 1 р. 25 коп. Томъ третій—на евангеліе отъ Луки. Цѣна 2 руб.— Томъ четвертый—на евангеліе отъ Іоанна. Цѣна 2 р. 50 к. За всѣ четыре тома цѣна 7 руб. 50 к.

4. **Его же** толкованіе на соборныя посланія святыхъ апостоловъ. Одинъ томъ. 1865. Цѣна 1 руб.

5. **Его же** толкованіе на посланіе къ Римлянамъ. Одинъ томъ. 1866. Цѣна 1 руб. 25 коп.

6. **Его же** толкованіе на Дѣянія св. апостоловъ. Одинъ томъ. 1872. Цѣна 1 р. 50 к.

7. **Святаго отца нашего Григорія Двоеслова**, Собесѣдованія о жизни италійскихъ отцевъ и о безсмертіи души (съ предисловіемъ). Одинъ томъ. 1858. Цѣна 1 руб.

8. **Сказанія о мученикахъ** христіанскихъ, чтимыхъ православною каѳолическою Церковію (съ предисловіемъ). Томъ 1-й. 1865. Цѣна 1 руб. 75 коп.

9. **Посланія Игнатія, митрополита сибирскаго и тобольскаго** (съ предварительными замѣчаніями). Одинъ томъ. 1855. Цѣна 75 коп.

10. **Сочиненія преподобнаго Максима Грека** (съ предисловіемъ). Три тома. 1859—1862. Цѣна за первый томъ (съ портретомъ преп. Максима) 2 руб. 50 коп., за второй 1 руб. 50 коп., за третій 1 руб. За всѣ три тома 5 руб.

11. **Стоглавъ** (съ предисловіемъ). Одинъ томъ. 1862. Цѣна 2 руб.

12. **Сочиненіе инока Зиновія**: Истины показаніе къ вопросившимъ о новомъ ученіи (съ предисловіемъ). Одинъ томъ. 1863—1864. Цѣна 2 руб. 50 коп.

13. **Остенъ.** Памятникъ русской духовной письменности XVII вѣка (съ предисловіемъ и съ портретомъ патріарха всероссійскаго Іоакима). Одинъ томъ. 1865. Цѣна 75 коп.

14. **Сборникъ** древностей казанской епархіи и другихъ приснопамятныхъ обстоятельствъ, архимандрита Платона Любарскаго. Одинъ томъ. 1868. Цѣна 1 руб. 25 коп.

15. **Житіе** преподобнаго отца нашего Трифона, вятскаго чудотворца. Памятникъ русской духовной письменности XVII вѣка. Одинъ томъ. 1868. Цѣна 50 коп.

16. **Житіе** преосвященнаго Иларіона, митрополита суздальскаго, бывшаго Флорищевой пустыни перваго строителя. Памятникъ начала XVIII вѣка. Одинъ томъ. 1868. Цѣна 50 коп.

17. **Устройство управленія въ церкви королевства греческаго.** Θ. Курганова. 1872. Ц. 2 р. 25 к.

18. **Западныя миссіи противъ татаръ-язычниковъ и особенно противъ татаръ-мусульманъ.** Н. Красносельцева. 1872. Ц. 1 р. 25 к.

19. **Ересь антитринитаріевъ III вѣка.** Д. Гусева. 1872. Ц. 1 руб. 25 коп.

20. **Древнее языческое ученіе о странствованіяхъ и переселеніяхъ душъ и слѣды его въ первые вѣка христіанства.** Изслѣдованіе П. Милославскаго. Ц. 2 р.

21. **Ученіе о лицѣ Господа Іисуса Христа въ трехъ первыхъ вѣкахъ христіанства.** Изслѣдованіе В. Снегирева. Ц. 2 руб.

22. **Книга** о антихристѣ и о прочихъ дѣйствахъ иже при немъ быти хотящихъ. 1873. Цѣна 1 р. 25 к.

23. **Стародубье.** Записки протоіерея Т. А. Верховскаго, Высочайше командированнаго 1845—48 гг. въ черниговскіе раскольническіе посады для водворенія единовѣрія. Цѣна 2 руб.

24. **Указатель статей,** помѣщонныхъ въ «Православномъ Собесѣдникѣ» съ 1855 по 1864 годъ. Цѣна 30 коп.

25. **Портретъ патріарха всероссійскаго Іоакима.** Цѣна 20 коп.

26. **Письма** о магометанствѣ А. Н. Муравьева. Изд. 2-е. 1875 г. Цѣна 50 к.

Отъ издателей можно выписывать книги:

1. СЛОВА къ смоленской паствѣ преосвященнаго Антонія, бывшаго епископа смоленскаго. Цѣна 1 р. 50 к. сер.

2. ЦЕРКОВНАЯ ИСТОРІЯ, соч. Гассе, переводъ съ нѣмецкаго, подъ редакціею профессора каз. д. академіи Н. Соколова. *Первый томъ.* Цѣна: безъ пересылки 1 р., съ пересылкою 1 р. 20 к., для воспитанниковъ духовно-учебныхъ заведеній и съ пересылкою 1 р. сер. *Второй томъ.* Цѣна такая же.

3. АПОКРИФИЧЕСКІЯ СКАЗАНІЯ О ВЕТХОЗАВѢТНЫХЪ ЛИЦАХЪ И СОБЫТІЯХЪ. Изслѣдованіе И. Порфирьева. Цѣна 2 р. съ пересылк.

4. ТВОРЕНІЕ БЛАЖЕННАГО АВГУСТИНА «DE CIVITATE DEI», КАКЪ АПОЛОГІЯ ХРИСТІАНСТВА ВЪ ЕГО БОРЬБѢ СЪ РИМСКИМЪ ЯЗЫЧЕСТВОМЪ. Сочиненіе М. Красина. Казань. 1873. Цѣна 2 руб.

ВЪ СЛУЧАѢ НЕПОЛУЧЕНІЯ КѢМЪ ЛИБО

изъ подписчиковъ той или другой книжки Собесѣдника, Редакція покорнѣйше проситъ заявлять ей объ этомъ немедленно по полученіи слѣдующей книжки и при этомъ прилагать отъ мѣстной почтовой конторы удостовѣреніе, что требуемая книжка, за неполученіемъ въ конторѣ, подписчику дѣйствительно не доставлена. При исполненіи этого послѣдняго условія подписчикъ немедленно получитъ изъ Редакціи новую книжку. Если же удостовѣренія отъ мѣстной почтовой конторы въ Редакцію доставлено не будетъ, то подписчику придется ждать, пока утратившаяся книжка будетъ розыскана почтовымъ вѣдомствомъ.

КРИТИЧЕСКІЯ ЗАМѢТКИ

о второй и третьей книжкахъ „Братскаго слова".

Излагая общее содержаніе первой книжки «Братскаго Слова» («Церк. Вѣстн.» № 2), мы замѣчали, что если и дальнѣйшія книжки новаго журнала будутъ составляться также удачно и умно, какъ составлена первая, въ такомъ случаѣ наука о расколѣ и общество, особенно же православное духовенство пріобрѣтутъ въ новомъ журналѣ одно изъ весьма дѣльныхъ и полезныхъ изданій. Теперь, ознакомившись съ содержаніемъ двухъ слѣдующихъ книжекъ «Братскаго Слова», мы считаемъ себя въ правѣ сказать, что эти №№ новаго журнала, по своему составу и содержанію, если не лучше, то уже никакъ не хуже первой книжки, и такимъ образомъ снова уже не условно, а категорически заявить, что «Братское Слово» представляетъ собою одно изъ почтенныхъ и полезныхъ изданій,—полезныхъ не только для науки о расколѣ, но и для нашихъ пастырей церкви, на которыхъ по преимуществу и лежитъ долгъ заботиться объ обращеніи заблуждающихъ на путь истины и спасенія, и даже для самихъ старообрядцевъ, сближеніе которыхъ съ церковію составляетъ главную задачу новаго журнала.

Всего болѣе научнаго интереса представляютъ собою, по нашему мнѣнію, первые отдѣлы разсматриваемыхъ нами №№ почтеннаго журнала, въ которыхъ, согласно программѣ изданія, печатаются матеріалы для исторіи раскола. Во второй

книжкѣ «Братскаго Слова» мы находимъ въ этомъ отдѣлѣ рядъ документовъ о томъ же протопопѣ Иванѣ Нероновѣ, о которомъ шла рѣчь и въ документахъ, напечатанныхъ въ первой книжкѣ, и затѣмъ—болѣе десяти документовъ о бывшемъ Златоустовскаго монастыря игуменѣ Ѳеоктистѣ. Изъ документовъ о Нероновѣ на первомъ мѣстѣ стоятъ двѣ челобитныя его царю Алексѣю Михайловичу о скорѣйшемъ избраніи патріарха на мѣсто Никона. Хотя, по замѣчанію редакціи, та и другая челобитная особенно близкаго отношенія къ расколу не имѣютъ и представляютъ собою только матеріалъ для біографіи Неронова и для раскрытія его отношеній къ патріарху Никону,—тѣмъ не менѣе мы считаемъ обѣ челобитныя весьма важными историческими памятниками, изъ которыхъ, между прочимъ, видно, что̀ особенно не нравилось въ Никонѣ Неронову и его единомысленникамъ. Прося царя дать церкви учителя и пастыря «кроткаго и смиреннаго сердцемъ, могущаго спострадати немощемъ нашимъ, могущаго наказати духомъ кротости, не новоначальника, но побѣдителя страстемъ» (стр. 171), совѣтуя Алексѣю Михайловичу искать преемника Никону въ числѣ мужей «не славныхъ и честь вѣка сего любящихъ, но смиренныхъ и кроткихъ, и не тѣлесною добротою цвѣтущихъ, но добродѣтельми украшенныхъ и благъ плодъ смиренія и добрыхъ нравовъ показующихъ» (стр. 172—173),—сѣтуя о томъ, что «въ забвеніе насъ приведе безстрашіе, паче же покой и честь и слава скоротлимаго вѣка сего,—на зданіе бо каменнаго строенія умъ простерохомъ и о сихъ паче человѣческихъ душъ спасенія упраздникомся» (стр. 176), наконецъ замѣчая, что «въ день судный не имамы рещи: се азъ и полаты каменныя, и храмы пресвѣтлые, и домы превеліе, и въ нихъ строи вѣка сего дивные; но имамы рещи: се азъ и дѣти, ихъ же ми еси далъ» (стр. 177), Нероновъ, очевидно, рисуетъ портретъ Никона,—но рисуетъ пристрастно, выставляя на видъ одни его недостатки и умалчивая о свѣтлыхъ сторонахъ его архипастырской дѣятельности. Еще рѣзче говоритъ о Никонѣ Нероновъ въ другой своей челобитной

битной, писанной имъ въ 1664—1665 году. Здѣсь онъ, не обинуясь, называетъ Никона «внѣ ума сущимъ (181 стр.), неистовымъ (стр. 182), злымъ, бѣснующимся злѣ (184), суеумнымъ (185), пагубникомъ и ума воистинну иступивымъ (187), не человѣкомъ, но звѣремъ» (188). Впрочемъ, какъ видно, не одинъ Нероновъ позволялъ себѣ рѣзкіе отзывы о Никонѣ. Въ то время, когда протопопъ писалъ вторую свою челобитную, многіе и изъ русскихъ архипастырей не слишкомъ церемонились въ своихъ отзывахъ объ опальномъ патріархѣ. Въ челобитной приведены отрывки изъ отзывовъ нѣкоторыхъ архіереевъ о значеніи клятвы, положенной патріархомъ Никономъ на Питирима, митрополита сарскаго и подонскаго за совершеніе обряда—шествія на осляти въ недѣлю вайй, за поставленіе Меѳодія епископа мстиславскаго и за укоризненныя о патріархѣ слова,—отзывовъ, поданныхъ самому царю Алексѣю Михайловичу. Въ этихъ отзывахъ нѣкоторые изъ архіереевъ называли Никона «подобнымъ Валааму волхву», тьмою, высокосердечнымъ и мерзкимъ предъ Богомъ, сравнивали его даже съ сатаной, «сверженнымъ отъ небеснаго жилища, гордости ради и зависти» (стр. 184—185), и всѣ вообще «клятву онаго бездѣльну показаша»; только два архіерея, по словамъ Неронова, «аще и согласны со другими писанми быша, но при концы сомнѣніе показаша; собору судъ клятвы оставиша» (стр. 187). Очевидно, грозный патріархъ былъ не милъ многимъ, и кромѣ ревнителей старины, и послѣ собора 1660 года, опредѣлившаго поставить на мѣсто Никона новаго патріарха, пересталъ быть «всѣмъ страшенъ»... Впрочемъ, хотя большинство русскаго духовенства и признало (въ 1660 г.) избраніе на мѣсто Никона новаго патріарха дѣломъ «благополезнымъ и правильнымъ» [1]), царь Алексѣй Михайловичъ не только не спѣшилъ приведеніемъ въ исполненіе этого соборнаго опредѣленія, но пришелъ къ мысли, для окончательнаго рѣшенія дѣла Никонова, созвать новый соборъ, на которомъ бы присутствовали все-

[1]) Дѣло патр. Ник. стр. 44—45.

ленскіе патріархи. Чтобы отклонить царя отъ такого намѣренія, Нероновъ и рѣшился написать свою вторую челобитную. Нельзя не обратить вниманія на доводы, которыми Нероновъ старается убѣдить царя въ томъ, что нѣтъ нужды въ новомъ соборѣ для суда надъ Никономъ и что въ частности неумѣстно обращаться по этому дѣлу къ вселенскимъ патріархамъ. «Какой о немъ, о христолюбивый царю, соборъ и по которымъ правиломъ вселенскіе патріархи онаго судити будутъ?» (стр. 182), спрашиваетъ въ недоумѣніи Нероновъ. Сказавъ затѣмъ, что для рѣшенія по дѣлу Никона вполнѣ достаточно опредѣленія, произнесеннаго на соборѣ русскихъ архіереевъ, Нероновъ писалъ: «соборъ же о немъ (т. е. новый, въ присутствіи восточныхъ патріарховъ) веліе безчестіе всему государству и посмѣхъ во окрестныхъ странахъ, въ державѣ же царствія твоего всѣмъ архіереомъ и властемъ крайнее безчестіе: лживыхъ убо тѣхъ и неправду судящихъ показати имаши, и право оно лукавое Никоново слово учинишь, что будто ты, великій государь, дары далъ архіереомъ и властемъ, и они даровъ ради учинилися тебѣ, государю, послушны и руки свои подписали, чтобъ Никону впредь патріархомъ не быть. И аще онъ, Никонъ, всея области соборомъ, не право по правиломъ святыхъ Апостолъ и святыхъ отецъ отставленъ, влѣпоту собору быти на архіереовъ и властей всея великія Россіи: потому что архіереи и власти ушто ево Никона не право судили. И во окрестныхъ странахъ о сихъ кто не посмѣется, и какова безчестія не будемъ достойны и вправду» (стр. 186)? Нероновъ, очевидно, не могъ сообразить, что слова его могли произвести на нерѣшительнаго государя дѣйствіе, противоположное тому, какого ожидалъ челобитчикъ. Въ самомъ дѣлѣ, если допустить, что Никонъ дѣйствительно сдѣлалъ тотъ отзывъ о членахъ собора 1660 года, который указывается Нероновымъ, и этотъ отзывъ не былъ секретомъ ни для кого, то что̀ оставалось дѣлать Алексѣю Михайловичу, чтобы показать, что «слово» Никона было не больше, какъ «лукавое», и что приговоръ собора

1660 года былъ произнесенъ членами собора безъ всякаго давленія на нихъ царя? По нашему мнѣнію, оставалось сдѣлать то, чего такъ не желалъ Нероновъ и что̀ однакоже сдѣлалъ Алексѣй Михайловичъ, т. е. пригласить въ Москву для суда надъ Никономъ восточныхъ патріарховъ, приговоръ которыхъ о Никонѣ, какъ людей стороннихъ, долженъ былъ быть чуждъ всякаго подозрѣнія относительно его безпристрастія и справедливости; поступивши же такъ, какъ желалъ Нероновъ, царь только подтвердилъ бы справедливость сдѣланнаго Никономъ отзыва о членахъ собора 1660 г. Что̀ заставляло Неронова такъ настойчиво противиться желанію царя—рѣшить дѣло Никона судомъ вселенскихъ патріарховъ, трудно сказать. По видимому, онъ былъ убѣжденъ, что и судъ вселенскихъ патріарховъ о Никонѣ будетъ во всемъ согласенъ съ судомъ русскихъ архіереевъ. «Не возможно бо, замѣчалъ Нероновъ, православну сущу кому о Никонѣ инако мудрствовати» (стр. 186). Ужъ не боялся ли Нероновъ того, что восточные патріархи, по совѣту которыхъ Никонъ и началъ свою церковно-преобразовательную дѣятельность, прибывши въ Москву и узнавъ все обстоятельно, — если и не одобрятъ поведенія самого Никона, за то не похвалятъ и тѣхъ, кто возставалъ противъ «исправленія церковнаго», предпринятаго патріархомъ съ тою цѣлію, чтобы церковь русская во всемъ была согласна съ греческою и четырьмя вселенскими патріархами,—какъ это и случилось? Или, быть можетъ, до Неронова дошла вѣсть о содержаніи полученной царемъ отъ іерусалимскаго патріарха Нектарія граматы [1]), и онъ опа-

[1]) Въ которой восточный святитель писалъ, между прочимъ, слѣдующее: «просимъ мы священное ваше величество, чтобы вы не преклоняли слуха своего къ совѣтамъ людей завистливыхъ, любящихъ мятежи и возмущенія, особенно если такіе будутъ изъ духовнаго сана. Свидѣтельствуюсь Богомъ, что насъ весьма огорчили случившіеся въ россійской церкви соблазны... Несогласіе и возмущеніе въ церкви страшнѣе всякой войны, ибо раздираетъ нешвенную одежду Христову, которой не раздѣляли и воины во время страданія Христова. Вы знаете, что въ теперешнемъ положеніи, когда церковь наша находится подъ игомъ рабства и колеблется, какъ корабль, обуреваемый волнами, въ одной вашей россійской церкви мы видѣли, какъ въ ковчегѣ Ноя, прибѣжище благочестія и

сался, хотя и скрывалъ это, чтобы по суду восточныхъ патріарховъ Никонъ снова не занялъ патріаршаго престола. Какъ бы, впрочемъ, ни было, только Нероновъ, какъ показываетъ его челобитная, всячески старался отклонить государя отъ его намѣренія—перенести дѣло Никона на судъ вселенскихъ патріарховъ и убѣждалъ Алексѣя Михайловича рѣшить его на основаніи опредѣленія собора 1660 года, и при томъ, какъ можно скорѣе, ссылаясь при этомъ на то, что уже шесть лѣтъ святая соборная церковь вдовствуетъ, между тѣмъ какъ, по правиламъ, «болѣ тріехъ мѣсяцъ вдовствовати той не подобаетъ» (стр. 190). Впрочемъ, Нероновъ согласенъ былъ и на созваніе новаго собора, только «собору» этому, по мысли Неронова, нужно было разсуждать «о прелестномъ мудрованіи» Никона «и о исправленіи церковномъ, а не о немъ самомъ: онъ убо писалъ Нероновъ, самоосужденъ и правильнѣ и праведнѣ всея области соборомъ отставленъ, яко ругатель царствующаго града престолу». Государю оставалось только «монастыри» строенія Никонова «отъ основанія разорить и прелестное его мудрованіе упразднить» и тѣмъ «веліе благо и тишину церкви устроить и отъ смущенія многихъ освободить» (стр. 191). Есть не мало и другихъ интересныхъ свѣдѣній въ разсматриваемыхъ документахъ. Такъ напр. въ челобитной, писанной Нероновымъ въ самомъ началѣ 1660 года, когда, значитъ, еще не былъ произнесенъ окончательный судъ надъ ревнителями старины, уже говорится, что «тысяща тысящъ душъ христіанскихъ, сомнѣнія ради церковныхъ ве-

---

мира. Нынѣ же кто внушилъ вамъ отвращеніе отъ этого блага? для чего отвергаете первое достояніе? а первое достояніе есть миръ, ибо Господь, отходя на вольное страданіе, сказалъ: миръ оставляю вамъ, миръ мой даю вамъ. Итакъ, государь, воспріими ревность по вѣрѣ и постарайся опять возвести законнаго патріарха вашего на его престолъ, дабы во время священнаго твоего царствованія не было положено злаго и гибельнаго начала—смѣнять православныхъ и правомыслящихъ патріарховъ. Это есть начало разрушенія нашей церкви въ Константинополѣ; оно послужило и служитъ доселѣ источникомъ многихъ золъ и срамитъ насъ предъ западною церковію. Опасайтесь и вы, чтобы необычайное у васъ не обратилось въ гибельную привычку». (Дѣло патр. Ник. стр. 80—81).

щей, чужи общенія пречистыхъ таинъ» (стр. 170). Здѣсь обращаетъ на себя вниманіе не число лицъ, усумнившихся въ правильности церковно-преобразовательной дѣятельности патріарха Никона, которое, можетъ быть, и преувеличено Нероновымъ, какъ думаетъ редакція, а характеръ отношеній этихъ лицъ къ церкви православной. По словамъ Неронова, лица, вовставшія противъ начатаго Никономъ исправленія богослужебныхъ книгъ и обрядовъ,—далеко еще до собора 1666—1667 года, признавшаго ихъ раскольниками, вели себя уже по раскольнически,—прервали общеніе съ церковію и не хотѣли пользоваться совершаемыми въ ней таинствами, что и заставило отцовъ собора отлучить ихъ отъ церкви. А послѣ этого нетрудно понять, какъ справедливы увѣренія тѣхъ писателей, которые говорятъ, будто бы соборъ 1667 года изрекъ свою клятву на противниковъ его опредѣленія о новоисправленныхъ книгахъ и обрядахъ, независимо отъ отношенія ихъ къ церкви и обрядамъ православія.

Изъ другихъ документовъ о Неронове, напечатанныхъ во второй книжкѣ «Братскаго Слова», болѣе важное значеніе для исторіи раскола имѣютъ слѣдующіе: «старца Григорія Неронова челобитная царю Алексѣю Михаиловичу за протопопа Аввакума, поданная 6 декабря 1664 года (№ XVII), донесеніе Волоколамскаго архимандрита Савватія о принятіи старца Григорія Неронова подъ началъ, 20 сентября 1666 года (№ XX), дѣло о жалобахъ Неронова вселенскимъ патріархамъ на притѣсненія отъ русскихъ духовныхъ властей, 1666—67 г. (№ XXI), покаянное посланіе старца Григорія Неронова къ царю, патріархамъ и всему собору 1667 г. (№ XXII) и наконецъ житіе Григорія Неронова, составленное послѣ его смерти» (№ XXIII). Впрочемъ, послѣдній документъ важенъ не столько для исторіи раскола [1]), сколько для біографіи Не-

[1]) Мы вполнѣ согласны съ замѣчаніемъ редакціи, что въ «Житіи» Неронова «о расколѣ говорится не много и не прямо» (стр. 245), хотя въ то же время не можемъ признать вполнѣ справедливымъ того мнѣнія редакціи, будто въ «Житіи» вовсе не упоминается о принадлежности Неронова къ дѣлу раскола (см. стр. 285 и 293).

ронова, какъ одного изъ замѣчательнѣйшихъ дѣятелей въ первоначальной исторіи раскола. Правда, въ разсматриваемомъ «Житіи», написанномъ, какъ видно, однимъ изъ самыхъ жаркихъ почитателей Неронова,—авторъ «Житія», не обинуясь, величаетъ Неронова угодникомъ Божіимъ,—есть не мало историческихъ невѣрностей, анахронизмовъ и другихъ недостатковъ, но за то въ немъ находится не мало и такихъ свѣдѣній о разныхъ обстоятельствахъ жизни Неронова, которыхъ доселѣ мы не встрѣчали даже въ спеціальныхъ изслѣдованіяхъ о немъ. Такъ напр. доселѣ ничего не было извѣстно ни о времени и мѣстѣ рожденія Неронова, ни о жизни его до той поры, когда Нероновъ попалъ въ Москву и сдѣлался протопопомъ Казанскаго собора. Точно также до настоящаго времени мы ничего не знали о жизни Неронова послѣ собора 1666 года [1]). Эти пробѣлы въ біографіи Неронова восполняются данными, находящимися въ разсматриваемомъ нами «Житіи» его, а равно и въ другихъ вышеуказанныхъ документахъ (№№ XX—XXIII), до такой степени, что теперь можетъ быть составлена не только вѣрная, но и возможно-полная біографія бывшаго протопопа Московскаго Казанскаго собора. Мало этого: благодаря разсматриваемымъ нами историческимъ памятникамъ, многія событія изъ жизни Неронова, извѣстныя и прежде, являются теперь въ новомъ свѣтѣ. Такъ напр. въ дѣяніяхъ собора 1666 года говорится, что Нероновъ на этомъ соборѣ «отречеся лестнаго си ученія, и даде во свидѣтельство истиннаго си ко истинѣ обращенія свое рукописаніе; и тако пріятъ бысть и послася въ монастырь Іосифовъ, во еже жити въ мирѣ и покаяніи» [2]), а между тѣмъ, какъ показываетъ донесеніе волоколамскаго архимандрита отъ 20 сентября 1666 года, Нероновъ былъ посланъ (31 августа 1666 г.)

---

[1]) «Правосл. Собесѣдн». 1869 г., кн. 1, стр. 239 и 365.

[2]) Дополн. къ истор. акт. т. V, стр. 457.

въ Іосифовъ монастырь «подъ началъ за церковный мятежъ и къ освященному собору за непокореніе», при чомъ «велѣно» было «надъ нимъ смотрѣть, чтобъ въ алтарь не входилъ, и въ ризу и въ стихарь не облачался и патрехѣли не надѣвалъ, и въ церкви Божіи нигдѣ людей не училъ, и не благословлялъ, и ничего священническаго не дѣйствовалъ, потому что онъ отъ священнаго собору въ запрещеніи, и отъ священства и отъ комканія отлученъ» (стр. 221). О томъ же говорится и въ «молебномъ посланіи Неронова къ вселенскимъ патріархамъ» (стр. 224). А изъ челобитной Неронова къ царю, патріархамъ и собору 1667 г. (№ XXII) видно, что окончательное присоединеніе его къ церкви послѣдовало уже въ 1667 году. Не можемъ не обратить вниманія еще на одно обстоятельство. Доселѣ считалось не подлежащимъ ни малѣйшему сомнѣнію извѣстіе о томъ, что Нероновъ былъ въ числѣ справщиковъ книгъ при патріархѣ Іосифѣ. Между тѣмъ не только самъ Нероновъ ни въ одномъ изъ своихъ сочиненій не говоритъ объ этомъ обстоятельствѣ ни слова, но не упоминается объ этомъ и въ «Житіи» его. Если же принять во вниманіе то, что діаконъ Ѳедоръ въ одномъ изъ своихъ сочиненій прямо говоритъ, что «Нероновъ у книжныя справы на печатномъ дворѣ не сиживалъ никогда и въ наборщикахъ не бывалъ, вѣдомо о семъ всей Москвѣ» [1]), то молчаніе объ этомъ обстоятельствѣ самого Неронова и «Житія» его получаетъ еще бо̀льшее значеніе.

Что̀ касается челобитной Неронова царю Алексѣю Михаиловичу за протопопа Аввакума, писанной имъ въ 1664 году, то это небольшое по объему сочиненіе заслуживаетъ вниманія сколько своимъ содержаніемъ,—столько же и еще болѣе тѣмъ, что оно было писано Нероновымъ по приказанію самого царя (стр. 314),—фактъ, который невольно бросается въ глаза и можетъ объяснять многое въ первоначальной исторіи раскола. Царь, съ согласія и при содѣйствіи

[1]) Снес. «Правосл. Собесѣдн». 1859 г., 2, стр. 469.

котораго патріархъ предпринимаетъ исправленіе церковно-богослужебныхъ книгъ и обрядовъ, секретно поручаетъ одному изъ противниковъ этого исправленія написать ему «маленькую челобитную» о возвращеніи изъ ссылки другаго и при томъ самаго заклятаго противника того же исправленія, — изъ ссылки, въ которую Аввакумъ посланъ былъ по распоряженію самого царя, вслѣдствіе жалобъ на него духовныхъ властей [1]). Какъ вѣрно отображается въ этомъ фактѣ нерѣшительный характеръ Алексѣя Михайловича и какъ послѣ этого не трудно понять, почему въ это особенно время «явишася» и умножились «раскольницы и мятежницы православныя россійскія церкви» [2]). Что же касается самой вины, за которую Аввакумъ, недавно возвращенный изъ ссылки въ Сибирь, снова былъ посланъ въ ссылку на Мезень, то, по словамъ Неронова, она состояла только въ томъ, что Аввакумъ, по возвращеніи изъ Сибири въ Москву, рѣшился подать государю «моленейцо о Сергіѣ Салтыковѣ и о Никонорѣ и о иныхъ ко жребію святительскаго чина» (стр. 198—199). За это «власти разгнѣвались» на Аввакума и, по выраженію Неронова, «составили ложь, будто онъ протопопъ ходячи по улицамъ и по стогнамъ градскимъ развращаетъ народы, уча, чтобъ къ церквамъ Божіимъ не приходили. А онъ, протопопъ Аввакумъ, продолжалъ Нероновъ, по твоему великаго государя указу молчалъ, ожидая собора, и по улицамъ и по кресцомъ нигдѣ не учивалъ. Только онъ съ Ларіономъ архіепископомъ да съ твоимъ государевымъ духовникомъ говорилъ наединѣ о сложеніи ерстовъ, и о трегубой аллилуіи и о прочихъ догматѣхъ..., да о томъ же онъ, протопопъ, говорилъ въ дому окольничева Ѳеодора Михайловича Ртищева: а индѣ онъ нигдѣ и по улицамъ ходя о томъ не говаривалъ» (стр. 199—200). Трудно сказать, на сколько справедливъ въ данномъ случаѣ Неро-

[1]) Жит. Аввак. стр. 73.

[2]) Древн. Росс. Вивл. ч. III, стр. 404; Собр. госуд. грам. IV, № 63, 182—185.

новъ. Судя по тому, что самъ Аввакумъ въ своей автобіографіи причиной ссылки его на Мезень выставляетъ то, что онъ, по возвращеніи изъ Сибири въ Москву, послѣ недолгаго «молчанія опять сталъ говорить», т. е. противъ православія и въ пользу раскола, и самъ сознается въ томъ, что «многіе приходили» къ нему «и, уразумѣвше истину, не стали въ прелестной службѣ ихъ (т. е. православной) ходить», можно думать, что жалоба на Аввакума властей, что онъ «церкви запустошилъ», вслѣдствіе которой царь и послалъ безпокойнаго протопопа въ ссылку на Мезень [1]), была справедлива, и Нероновъ напрасно старается придать ей видъ клеветы на Аввакума. Съ другой стороны, принимая во вниманіе то обстоятельство, что самъ же Аввакумъ въ челобитной къ царю Алексѣю Михайловичу, писанной имъ предъ отъѣздомъ на Мезень, говорилъ: «нынѣ скорбь къ скорби постиже мя, мню, маленкова ради моево моленейца къ тебѣ, великому государю, о духовныхъ властѣхъ, ихже и нужно тебѣ, великому государю, снискать» (стр. 199), и что въ числѣ бумагъ, взятыхъ при обыскѣ у игумена Θеоктиста на Вяткѣ, находилась, между прочимъ, «протопопова къ великому государю роспись—хто въ которые во владыки годятца» (стр. 336, № 60), нельзя не согласиться, что и въ вышеприведенныхъ словахъ Неронова есть извѣстная доля правды. Какъ бы, впрочемъ, ни было, несомнѣннымъ оказывается одно: Аввакумъ съ своими единомышленниками домогался въ 1664 году не только того, чтобы царь «на престолъ патріаршескій пастыря православнаго учинилъ вмѣсто волка и отступника Никона злодѣя и еретика» [2]), но и того, чтобы и архіерейскія каѳедры въ Россіи были замѣщены лицами во вкусѣ Аввакума, приверженцами старины, въ родѣ бывшаго строителя Бизюкова монастыря іеромонаха Сергія Салтыкова, который до собора 1666 года былъ «рас-

[1]) Жит. стр. 70—73.
[2]) Тамъ же, стр. 71.

кольникъ и мятежникъ православно-каѳолическія церкви» [1]), или архимандрита Никанора, такъ печально прославившагося во время осады Соловецкаго монастыря [2]). Это послѣднее желаніе Аввакума, очевидно, не могло нравиться «властямъ», особенно духовнымъ, и нѣтъ ничего удивительнаго, если «маленкое моленейцо» его объ этомъ предметѣ играло большую роль во враждебныхъ отношеніяхъ къ протопопу «властей» и—въ ссылкѣ его на Мезень.

Еще больше научнаго интереса представляютъ собою напечатанные во второй книжкѣ «Братскаго Слова» документы о бывшемъ Златоустовскаго монастыря игуменѣ Ѳеоктистѣ. О Ѳеоктистѣ до настоящаго времени было извѣстно только то, что онъ былъ «единомысленникъ, паче же ученикъ» Неронова, «равная учителю своему мудрствовавшій словомъ и писаніемъ», сосланъ былъ въ Соловецкій монастырь, гдѣ написалъ слово «о антихристѣ и о тайномъ царствѣ его», затѣмъ раскаялся на соборѣ 1666 года и жилъ послѣ этого въ Покровскомъ монастырѣ, «иже на убогихъ дому», гдѣ и скончался [3]). Теперь, благодаря изданнымъ документамъ, личность эта является въ новомъ и — въ извѣстномъ смыслѣ — довольно выгодномъ для Ѳеоктиста свѣтѣ. Оказывается, что Ѳеоктистъ имѣлъ немаловажное значеніе въ первоначальной исторіи раскола и былъ въ свое время такимъ опаснымъ для православной церкви человѣкомъ, что царь призналъ (января 1666 года) нужнымъ арестовать его, и для этого отправилъ въ Вятку, гдѣ въ это время жилъ Ѳеоктистъ—въ кельяхъ Александра, епископа вятскаго, Новоспасскаго архимандрита и Симоновскаго келаря, наказавъ имъ «взять у него, епископа, Ѳеоктиста и держать его бережно и дорогою къ Москвѣ весть связана», а «въ епископскихъ во всѣхъ кельяхъ, во всякихъ мѣстѣхъ и сосудѣхъ, и

---

[1]) Дополн. къ ист. акт. т. V, стр. 455.

[2]) Ист. русск. раск. стр. 200, 204 и 210.

[3]) Дополн. къ ист. акт. т. V, стр. 457—458; Истор. русск. раск. стр. 171.

въ его Θеоктистовыхъ кельяхъ осмотрѣть всякихъ писемъ, и осмотря взять всякія письма, кромѣ церковныхъ книгъ и епископскихъ домовыхъ» (стр. 322). Обыскъ вполнѣ подтвердилъ дошедшее до Алексѣя Михайловича извѣстіе о томъ, что Θеоктистъ «держитъ у себя на церковь Божію многіе развратные письма» (стр. 320). Какъ видно изъ напечатанной въ «Братскомъ Словѣ» «росписи книгъ и писемъ, взятыхъ при обыскѣ у Θеоктиста на Вяткѣ» (№ XXVIII), бывшій игуменъ Златоустовскаго монастыря имѣлъ у себя такое множество разныхъ сочиненій (въ формѣ книжицъ, тетрадей, выписокъ, писемъ и пр.), что одно перечисленіе ихъ въ «Братскомъ Словѣ» заняло цѣлый печатный листъ. Редакція замѣчаетъ, что «документъ сей (т. е. роспись) чрезвычайно важенъ для первоначальной исторіи раскола, такъ какъ сообщаетъ свѣдѣнія о томъ, какого рода книгами, сочиненіями и статьями особенно интересовались первые расколоучители, какой значительный запасъ ихъ можно было найти тогда даже у одного лица изъ поборниковъ раскола и какъ поэтому значительно было общее число ихъ, и потомъ—какое множество существовало уже до собора 1666—67 г. сочиненій и статей, написанныхъ самими расколоучителями, или въ раскольническомъ духѣ, и какъ быстро онѣ расходились по рукамъ, что возможно было только при существованіи самой тѣсной связи между преданными расколу лицами» (стр. 323). Вполнѣ соглашаясь съ этимъ замѣчаніемъ редакціи, мы съ своей стороны считаемъ долгомъ совѣсти прибавить: редакція напечатаніемъ «росписи» и «показанія, отобраннаго у Θеоктиста 15 февраля 1666 года, въ которомъ объясняется происхожденіе взятыхъ у Θеоктиста книгъ и писемъ» (№ XXIX), сдѣлала такой подарокъ наукѣ о расколѣ, который можетъ быть оцѣненъ вполнѣ только тѣми, кто знаетъ, какая тьма покрываетъ доселѣ первоначальную исторію раскола и какъ въ тоже время дорого вѣрное и безпристрастное изложеніе этой исторіи. А когда редакція исполнитъ свое, не разъ высказываемое въ подстрочныхъ замѣчаніяхъ къ «росписи», обѣщаніе напеча-

тать въ своемъ мѣстѣ тѣ изъ взятыхъ у Ѳеоктиста сочиненій, которыя сохранились доселѣ главнымъ образомъ въ Синодальной библіотекѣ, тогда заслуга ея предъ наукой еще болѣе уяснится всѣмъ и каждому.

Кромѣ разсмотрѣнныхъ документовъ, во второй книжкѣ напечатаны еще слѣдующіе матеріалы о Ѳеоктистѣ: два посланія его къ боярынѣ Ѳедосьѣ Морозовой (№№ XXIV и XXV), царская грамата епископу вятскому Александру о выдачѣ игумена Ѳеоктиста и бумагъ его Новоспасскому архимандриту (№ XXVI) вмѣстѣ съ «наказомъ» послѣднему (№ XXVII), два «молебныхъ посланія старца Ѳеоктиста къ собору 1666 года (№№ XXX и XXXI) и нѣсколько мелкихъ документовъ, относящихся къ судьбѣ Ѳеоктиста послѣ собора 1666 года. Хотя эти документы не имѣютъ того важнаго значенія для первоначальной исторіи раскола, какое безспорно принадлежитъ прежде разсмотрѣннымъ нами; тѣмъ не менѣе и въ нихъ содержится не мало весьма любопытныхъ и совершенно новыхъ свѣдѣній какъ о самомъ Ѳеоктистѣ, такъ и о другихъ лицахъ, съ которыми онъ находился въ сношеніяхъ. Такъ напр. изъ посланій Ѳеоктиста къ Морозовой видно, какую роль играла въ свое время эта богатая и знатная покровительница раскола и его поборниковъ; къ ней обращались за помощью матеріальною и нравственною приверженцы старины всякаго калибра: и юродивые въ родѣ «блаженнаго Кипріана, многострадальнаго Ѳеодора и трудника нелѣноста Аѳанасія», и протопопы, и даже епископы. Александръ, епископъ вятскій, занимаетъ въ этихъ посланіяхъ Ѳеоктиста первое мѣсто. Прося Морозову о покровительствѣ разнымъ лицамъ, Ѳеоктистъ съ особеннымъ усиліемъ старается обратить ея милостивое вниманіе на Александра вятскаго: «прилѣжи ратуему злѣ отъ Никона отцу отцемъ епископу Александру вятскому и многое время страждущу руку помощи подай, и братію о сихъ умоли». По словамъ Ѳеоктиста, положеніе Александра въ Вяткѣ было довольно затруднительно: новооткрытая епископія находилась въ «нестроеніи», самъ епи-

скопъ нуждался въ «келейномъ покоѣ», а «домовые его приказные и всякихъ чиновъ люди, не имѣя своихъ дворовъ, жили у посадскихъ людей по подворямъ; мѣсяцъ поживши, или два, писалъ Өеоктистъ, да на другой дворъ переходятъ по нужди, что градскіе люди въ Хлыновѣ грубы и самочинны, съ безчестіемъ ссылаютъ епископлихъ людей съ дворовъ» (стр. 311). Впрочемъ, какъ ни велико было «нестроеніе» вятской «епископіи», Александръ находилъ время не только для переписки съ московскими покровителями своими; но даже—для просмотра и исправленія присылаемыхъ ему ими сочиненій въ пользу раскола (стр. 313—314). 26 апрѣля 1665 года вятскій епископъ получилъ неожиданное утѣшеніе въ своихъ страданіяхъ. Въ полученной имъ въ этотъ день «богомольной грамотѣ» царя, извѣщавшаго вятскаго архіерея о рожденіи царевича Симеона Алексѣевича, Александръ былъ «написанъ въ лицѣ и на подписи архіепископомъ». Ни мало не медля «преосвященный Божій архіерей, Александръ архіепископъ вятскій и великопермскій» посылаетъ «стряпчева своево Саву Васильева къ Москвѣ» справиться, не по ошибкѣ ли онъ названъ въ царской граматѣ архіепископомъ, и, если по ошибкѣ, то нельзя-ли какъ нибудь царскую ошибку превратить «въ правду». А Өеоктистъ, жившій въ кельяхъ Александра, съ своей стороны пишетъ боярынѣ Морозовой новое посланіе, въ которомъ, доказывая, что «для всемірныя радости пристоитъ государьской милости къ нему, великому господину, быти», проситъ Морозову помочь Александру «и собою и благородными родители»—получить архіепископство, если оно еще не утверждено за нимъ (стр. 317). Фактъ самъ по себѣ не болѣе, какъ курьезный, но онъ, въ связи съ прежде сказаннымъ объ Александрѣ, можетъ служить новымъ подтвержденіемъ той общепринятой мысли, что Александръ вятскій въ своемъ протестѣ противъ исправленія книжнаго водился не столько убѣжденіемъ въ необходимости оставить богослужебныя книги въ ихъ прежнемъ неисправленномъ видѣ, сколько личною враждою къ патріарху Никону за то, что онъ,

присоединивъ къ своей патріаршей области коломенскую епархію, Александра, бывшаго коломенскимъ епископомъ, перевелъ въ Вятку. Какъ видно изъ вышеприведеннаго факта, Александръ былъ очень честолюбивъ, и потому нѣтъ ничего удивительнаго, если онъ въ своемъ новомъ назначеніи изъ епархіи ближайшей къ столицѣ въ епархію далекую и неустроенную увидѣлъ личное себѣ оскорбленіе со стороны патріарха, и рѣшился отмстить Никону, подавъ на него, по примѣру другихъ, жалобу царю, въ которой обвинялъ патріарха въ искаженіи священныхъ книгъ и обрядовъ, исправленіе которыхъ нѣсколько лѣтъ назадъ самъ же одобрилъ, вмѣстѣ съ другими русскими архіереями на соборѣ 1656 года, въ званіи коломенскаго епископа.

Честолюбивыя мечты Александра вятскаго объ архіепископствѣ въ скоромъ времени были уничтожены самымъ жестокимъ образомъ. Въ самомъ началѣ 1666 года царь Алексѣй Михайловичъ посылаетъ Александру новую грамату, и въ этой граматѣ не только называетъ его просто епископомъ, но еще повелѣваетъ вятскому архіерею—отдать посланнымъ изъ Москвы жившаго у него старца Ѳеоктиста, державшаго у себя, какъ стало извѣстно государю, «многіе развратные письма на церковь Божію», и въ тоже время—позволить имъ сдѣлать обыскъ въ его архіерейскихъ кельяхъ, при чомъ царь прибавлялъ: «а того тебѣ отнюдь не учинить, что ево, Ѳеоктиста,.... не отдать и писемъ ево въ кельяхъ своихъ осмотрѣть ....не дать» (стр. 321). Въ данномъ случаѣ невольно бросается въ глаза не столько то обстоятельство, что въ архіерейскихъ покояхъ благочестивый царь Алексѣй Михайловичъ приказываетъ сдѣлать обыскъ, хотя, очевидно, Алексѣй Михайловичъ очень хорошо понималъ всю щекотливость такого поступка, когда счолъ нужнымъ заключить свою грамату слѣдующими словами: «и тебѣ, богомольцу нашему, въ зазоръ себѣ того не поставить, что въ кельяхъ твоихъ ево Ѳеоктистовы письма осмотрѣны будутъ»,—сколько то, что царь посылаетъ граматы, какъ своему «богомольцу», такому архіерею, который еще

въ 1663 году подалъ ему челобитную, охуждая въ ней исправленіе сүмвола и вообще богослужебныхъ книгъ и благоустроеніе чиновъ церковныхъ [1]), начатое Никономъ съ согласія и при участіи царя, а теперь (въ 1665—1666 г.) держитъ у себя въ кельяхъ человѣка, хранившаго у себя «на церковь Божію многіе развратные письма». Повторяемъ: при такомъ двусмысленномъ отношеніи свѣтской власти къ ревнителямъ старины, церковная реформа Никона, по нашему мнѣнію, и не могла кончиться иначе, какъ раздѣленіемъ русскаго общества на двѣ, хотя и далеко неравныя, части,—расколомъ.

Во второмъ отдѣлѣ второй книжки «Братскаго Слова» мы встрѣчаемъ продолженіе труда іеромонаха Филарета: «опытъ сличенія церковныхъ чинопослѣдованій по изложенію церковно-богослужебныхъ книгъ московской печати, изданныхъ первыми пятью россійскими патріархами», и статью безъ подписи автора, подъ названіемъ: «два примѣчательныя свидѣтельства древности о перстосложеніи для крестнаго знаменія». Такъ какъ объ изслѣдованіи о. Филарета мы уже привели въ своихъ замѣткахъ о первой книжкѣ «Братскаго Слова» отзывъ самой редакціи, то, не входя въ дальнѣйшія сужденія объ немъ, мы обратимъ въ настоящій разъ вниманіе на статью неизвѣстнаго автора о перстосложеніи. Послѣ краткихъ, но въ высшей степени дѣльныхъ замѣтокъ о томъ, какое значеніе вопросъ о сложеніи перстовъ для крестнаго знаменія имѣлъ въ православной полемикѣ съ расколомъ въ продолженіе двухъ почти столѣтій и какъ нужно смотрѣть на перстосложеніе, а равно и другія обрядовыя особенности, отличающія расколъ отъ православія, въ настоящее время, неизвѣстный авторъ приводитъ затѣмъ два свидѣтельства древности о перстосложеніи для крестнаго знаменія — «свидѣтельства, по его словамъ, непререкаемой важности и тѣмъ болѣе заслуживающія вниманія, что объ нихъ совсѣмъ не упоминается въ прежнихъ

---

[1]) Дополн. къ истор. акт. V, 447.

полемическихъ сочиненіяхъ противъ раскола», и именно: свидѣтельство о троеперстіи изъ житія пр. Александра Ошевенскаго, написаннаго въ началѣ второй половины XVI столѣтія современникомъ стоглаваго собора, и свидѣтельство о томъ же Мелетія, патріарха Александрійскаго, родившагося въ 1535—1540 г. Мы вполнѣ согласны, что оба свидѣтельства, по своей древности и ясности, должны имѣть непререкаемую важность для каждаго какъ православнаго, такъ и старообрядца, въ рѣшеніи вопроса о перстосложеніи для крестнаго знаменія, но мы не можемъ согласиться съ тѣмъ, будто бы объ этихъ свидѣтельствахъ совсѣмъ не упоминается въ прежнихъ полемическихъ сочиненіяхъ противъ раскола. Сколько намъ извѣстно, на свидѣтельство о троеперстіи изъ житія пр. Александра Ошевенскаго первый обратилъ свое вниманіе покойный преосвященный Игнатій олонецкій (скончался архіепископомъ воронежскимъ) и привелъ его въ своемъ полемическомъ трудѣ противъ раскола, подъ названіемъ: «Истина св. Соловецкой обители», напечатанномъ въ 1844 году (стр. 92—93). Съ тѣхъ поръ это свидѣтельство не разъ указывалось православными полемиками, писавшими о перстосложеніи для крестнаго знаменія. Такъ напр., мы находимъ его въ сочиненіи «о Θеодоритовомъ словѣ», вышедшемъ въ свѣтъ въ 1866 году (стр. 78—80), о. Іоанна Виноградова и въ статьѣ: «о перстосложеніи для крестнаго знаменія и благословенія по нѣкоторымъ новоизслѣдованнымъ источникамъ», архимандрита Никанора (нынѣ аксайскаго епископа), напечатанной въ «Православномъ Собесѣдникѣ» за 1870 годъ (ч. 1, стр. 147—152). Не говоримъ уже о томъ, что на разсматриваемое свидѣтельство обращали свое вниманіе и другіе наши писатели, хотя и не съ цѣлію—полемизировать съ расколомъ, о чомъ прямо и замѣчается въ одномъ изъ примѣчаній къ разсматриваемой нами статьѣ (стр. 151). Такимъ образомъ, повторяемъ, мы не можемъ согласиться съ неизвѣстнымъ авторомъ статьи въ томъ, будто бы «у православныхъ писателей прежняго времени, оставившихъ намъ сочиненія противъ раскола, мы

не встрѣчаемъ вовсе указанія» на свидѣтельство о перстосложеніи—изъ житія пр. Александра Ошевенскаго [1]).

Что же касается свидѣтельства о перстосложеніи для крестнаго знаменія Мелетія, патріарха Александрійскаго, то и объ немъ читающій русскій міръ уже былъ оповѣщенъ нѣсколько лѣтъ тому назадъ, хотя, правда, не въ полемическомъ сочиненіи противъ раскола, а въ исторической монографіи [2]). Такимъ образомъ оба, приведенныя во второй книжкѣ «Братскаго Слова», свидѣтельства древности о перстосложеніи, строго говоря, не составляютъ новости для науки о расколѣ; изъ этого, однако же, не слѣдуетъ, чтобы напечатаніе [3]) этихъ свидѣтельствъ въ журналѣ, спеціально посвящонномъ изученію раскола, было излишне и безполезно; напротивъ, помѣстивъ въ своемъ изданіи указанныя свидѣтельства, редакція не только не отступила отъ своей главной задачи, но оказала существенную услугу тѣмъ, кто призванъ дѣйствовать на заблуждающихъ словомъ увѣщанія и въ то же время не можетъ имѣть у себя подъ руками всѣхъ, выходящихъ въ свѣтъ, сочиненій. Не можетъ не быть благодарна редакціи и наука о расколѣ за разсматриваемую нами статью. Неизвѣстный авторъ не ограничился однимъ напечатаніемъ свидѣтельствъ о перстосложеніи, но обставилъ эти свидѣтельства такими критическими и библіографическими замѣтками, которыя, уясняя правильное пониманіе дѣла, въ то же время вносятъ не мало новаго въ науку о расколѣ. Дѣло въ томъ, что еще въ то время, когда православные полемики противъ раскола

---

[1]) Или, быть можетъ, подъ «прежнимъ временемъ» авторъ разумѣетъ времена давно минувшія? Въ такомъ случаѣ мы согласны съ нимъ, и просимъ наши замѣчанія объ этомъ предметѣ считать слѣдствіемъ недоразумѣнія, вызваннаго въ насъ неточностію выраженій автора.

[2]) Александрійскій патріархъ Мелетій Пигасъ, г. Малышевскаго, 1872 года, т. 1, стр. 287.

[3]) Хотя бы даже и вторичное, — такъ какъ въ первой книжкѣ «Братскаго Слова»—въ статьѣ преосвященнаго архіепископа Литовскаго Макарія свидѣтельсво изъ житія пр. Александра Ошевенскаго приведено въ одномъ изъ примѣчаній (отд. II, стр. 60, прим. 43).

доказывали правильность содержимыхъ церковію обрядовъ одними теоретическими разсужденіями, или свидѣтельствами такихъ памятниковъ древности, которые впослѣдствіи оказались довольно новыми по происхожденію, старообрядцы, защищавшіе свое «древнее благочестіе» старыми книгами, обратили, какъ можно догадываться, свое вниманіе и на житіе пр. Александра Ошевенскаго, написанное еще въ 1567 году, и, замѣтивъ въ немъ весьма ясное свидѣтельство въ пользу троеперстія, рѣшились, по обычаю, если не сдѣлать изъ него доказательства въ пользу двуперстія, то во всякомъ случаѣ отнять у него значеніе весьма важнаго доказательства въ защиту древности троеперстія, и для этого «сократили» житіе преподобнаго, опустивъ изъ него, между прочимъ, и тѣ слова, въ которыхъ заключается свидѣтельство о древности троеперстія [1]). Но, очевидно, такая продѣлка поборниковъ мнимой старины съ дѣйствительно древнимъ произведеніемъ нашей церковной литературы не могла достигать той цѣли, для которой она была предпринята; правда, старообрядцы, читая житіе пр. Александра Ошевенскаго въ сокращенной редакціи, не видѣли истиннаго свидѣтельства этого памятника относительно троеперстія, но только—тѣ, которымъ не удавалось видѣть и читать житіе полной редакціи, и до тѣхъ поръ, пока православные писатели не обратили своего вниманія на этотъ памятникъ древне-русской письменности. Съ сороковыхъ годовъ нынѣшняго столѣтія, когда, даже по сознанію самихъ противниковъ духовной школы, въ ней стали обра-

[1]) По полному житію, свидѣтельство читается такъ: «азъ же (т. е. писатель житія, іеромонахъ ошевенской обители Ѳеодосій) возбнувъ отъ видѣніа и никого же видѣ. И наипаче начахъ плакати и рыдати, понеже много пререковахъ святому. И увѣдѣ бывшаа надъ собою, яко деснаа рука моа ослабѣ, длань же о занястіи согнуся, три же перста верхнихъ едва возмогохъ в мѣсто содвигнути, иже на лицѣ своемъ крестное знаменіе воображати, два же перста нижнихъ ко длани прикорчишася». Въ сокращенномъ житіи это свидѣтельство передается слѣдующимъ образомъ: «онъ же возбнувъ отъ видѣнія и увѣдѣ бывшаа, яко деснаа рука его ослабѣ, длань же о занястіи согнуся, два же перста къ длани прикорчишася».

щать больше вниманія на изученіе русской исторіи и даже русскаго раскола [1]), становится извѣстнымъ нашимъ ученымъ въ числѣ другихъ памятниковъ древней литературы и житіе препод. Александра Ошевенскаго. Съ тѣхъ поръ и до настоящаго времени наши писатели, говоря объ этомъ житіи, уже не оставляли по крайней мѣрѣ безъ упоминанія находящееся въ немъ свидѣтельство о троеперстіи, а защитники православнаго обряда стали ссылаться на него и въ своихъ полемическихъ сочиненіяхъ противъ раскола, и особенно въ устныхъ бесѣдахъ съ старообрядцами. Что оставалось дѣлать ревнителямъ мнимой старины при такомъ положеніи дѣла? Указывать на сокращенное житіе, въ которомъ нѣтъ свидѣтельства о троеперстіи, нельзя стало; нашлись списки житія полной редакціи, относящіеся къ началу XVII вѣка и даже къ концу XVI вѣка,—ревнителямъ старины неудобно было, особенно въ такомъ важномъ вопросѣ, предпочитать этимъ древнимъ спискамъ списки житія сокращенной редакціи, составленные, какъ можно думать, неранѣе начала XVIII вѣка, по крайней мѣрѣ писанные уставомъ этого вѣка. Одинъ изъ самыхъ главныхъ старообрядческихъ начетчиковъ и писателей, именно въ этомъ званіи состоящій при особѣ нынѣшняго Московскаго архіепископа Антонія Шутова, Онисимъ Швецовъ, рѣшился на отчаянное средство, чтобы вывести любителей двуперстія изъ затруднительнаго положенія. Онъ написалъ въ 1873 году цѣлое сочиненіе, въ которомъ старается опровергнуть подлинность находящагося въ житіи Александра Ошевенскаго свидѣтельства о троеперстіи и доказать, что будто бы оно есть не лѣе, какъ поздняя и злонамѣренная продѣлка троеперстниковъ, сдѣланная въ началѣ XVIII вѣка. Въ подробномъ, и нужно прибавить, въ высшей степени дѣльномъ разборѣ этого новѣйшаго произведенія раскольничьяго пера и состоятъ тѣ замѣтки, которыми сопровождаетъ авторъ разсматриваемой на-

---

[1]) «Правосл. Собесѣдн.» 1863 г., III, стр. 172 и 175 г. «Правосл. Обозр».—Іюль—1863 г.

ми статьи свидѣтельство о перстосложеніи изъ житія Александра Ошевенскаго и въ которыхъ, по нашему мнѣнію, заключается главное достоинство этой статьи. Что же касается замѣтокъ, которыя предпосылаетъ авторъ свидѣтельству Мелетія, патріарха Александрійскаго, то онѣ состоятъ изъ краткихъ біографическихъ свѣдѣній о самомъ Мелетіи и довольно обстоятельныхъ библіографическихъ свѣдѣній какъ о сочиненіи его, изъ котораго взято свидѣтельсто о перстосложеніи, такъ и о томъ сборникѣ сочиненій Александрійскаго патріарха, хранящемся въ Московской Синодальной библіотекѣ. въ которомъ находится это сочиненіе (χριστιανός ὀρθόδοξος). Замѣтки эти написаны съ цѣлію устранить всякія подозрѣнія со стороны старообрядцевъ относительно подлинности Мелетіева свидѣтельства о перстосложеніи. Для старообрядцевъ это свидѣтельство должно имѣть особенно важное значеніе— потому, что имя Мелетія тѣсно связано съ исторіей учрежденія у насъ доселѣ оплакиваемаго старообрядцами патріаршества, а многія сочиненія его внесены въ уважаемую старообрядцами, такъ называемую, Кириллову книгу.

Въ третьемъ отдѣлѣ помѣщены слѣдующія статьи: «записка игумена Павла о двухъ его бесѣдахъ съ беспоповскими наставниками, происходившихъ въ Новоалександровскѣ 28 и 29 января 1875 года» и его же «бесѣда о Великомъ Катихизисѣ, Ѳеодоритовомъ словѣ и Мелетіи Антіохійскомъ», «замѣтка о соборномъ дѣяніи на еретика Мартина» и «лѣтопись происходящихъ въ расколѣ событій». Входить въ подробное обсужденіе бесѣдъ о. Павла мы считаемъ излишнимъ. Надѣемся, что нетолько тѣ изъ нашихъ читателей, кому выпалъ жребій быть пастырями церкви, обязанными вразумлять нашихъ заблуждающихъ братій, но и всѣ тѣ, кто почему либо интересуется расколомъ, давно уже знакомы съ характеромъ и достоинствомъ бесѣдъ съ старообрядцами достопочтеннаго о. игумена, по изданной имъ еще въ 1871 году о громной книгѣ «воспоминаній, бесѣдъ и иныхъ сочиненій о глаголе-

момъ старообрядчествѣ» [1]). О. Павелъ остался вѣренъ себѣ и въ бесѣдахъ своихъ съ безпоповскими наставниками, происходившихъ въ Новоалександровскѣ въ началѣ настоящаго года. Тотъ же духъ любви и кроткой снисходительности къ заблуждающимъ, тоже знаніе дѣла, тоже искусство доводить противника до молчанія, или даже открытаго, противъ воли, признанія православной истины, какими отличаются прежде изданныя бесѣды о. игумена, встрѣчаются и въ новыхъ его бесѣдахъ, о которыхъ идетъ рѣчь. А потому, не входя въ подробное изложеніе содержанія разсматриваемыхъ бесѣдъ, мы обратимъ вниманіе на другую сторону дѣла. Съ тѣхъ поръ, какъ о. Павелъ сдѣлался изъ безпоповщинскаго наставника сыномъ и вмѣстѣ пастыремъ церкви, не проходитъ, кажется, ни одного года, въ теченіе котораго онъ не побывалъ бы въ двухъ — трехъ епархіяхъ для собесѣдованій съ раскольниками. Путешествія эти съ миссіонерскою цѣлію, совершаемыя и зимой и лѣтомъ и осенью и весной, предпринимаются о. Павломъ нерѣдко по собственному его желанію, но большею частію по приглашенію епархіальныхъ преосвященныхъ, а иногда даже по распоряженію Святѣйшаго Синода. Во всемъ этомъ нельзя не видѣть отрадной для каждаго вѣрующаго заботливости епархіальныхъ начальствъ и самой церковной власти о приведеніи заблуждающихъ въ ограду св. церкви, и при томъ тѣми именно мѣрами, которыя однѣ и свойственны православной истинѣ. Мы не говоримъ уже о томъ, какъ рельефно выступаетъ въ этомъ случаѣ свѣтлая личность о. игумена Павла, который, по обращеніи въ православіе, кажется, поставилъ главной и единственной задачей своей жизни — служить св. церкви въ дѣлѣ вразумленія заблуждающихъ съ тою же неутомимою ревностію и усердіемъ, съ какими прежде дѣйствовалъ во вредъ церкви и въ пользу раскола. О. Павелъ, очевидно, хорошо

[1]) Нѣкоторыя изъ вошедшихъ въ эту книгу «воспоминаній и бесѣдъ» о. Павла были напечатаны отдѣльной книгой еще въ 1868 году.

усвоилъ себѣ слова Апостола Іакова (V, 19 и 20) и, помня свои прежнія прегрѣшенія предъ св. церковію, спѣшитъ такъ сказать, покрыть ихъ обращеніемъ прежнихъ своихъ братій, нерѣдко имъ же совращенныхъ съ пути истины, отъ заблужденія пути ихъ. Такимъ образомъ, повторяемъ, ежегодныя путешествія настоятеля Никольскаго единовѣрческаго монастыря въ разныя епархіи для собесѣдованій съ раскольниками, очень не рѣдко оканчивающіяся успѣхомъ, представляютъ собою явленіе въ высшей степени отрадное. Но, да простятъ намъ наши читатели, если мы укажемъ имъ въ этомъ свѣтломъ явленіи и нѣкоторую тѣнь, которая не можетъ не смущать всякаго, кто дорожитъ истиной, любитъ св. церковь и неравнодушенъ къ участи нашихъ заблуждающихъ братій.

Надѣемся, что всякій, кто слѣдитъ за газетами и другими періодическими изданіями, не могъ не замѣтить, что и въ Новоалександровскѣ, и въ Рѣжицахъ, и въ Динабургѣ, и въ Ригѣ, и въ Старорусскомъ уѣздѣ, и въ Псковской губерніи, и въ Гуслицахъ. и въ Саратовской епархіи, и на Дону, и въ Симбирской губерніи, однимъ словомъ, вездѣ, гдѣ только ни происходятъ въ послѣдніе годы публичныя собесѣдованія съ раскольниками,—дѣйствующимъ лицомъ въ нихъ со стороны православія является одинъ и тотъ же о. Павелъ, игуменъ Московскаго единовѣрческаго монастыря [1]). Указывая на этотъ фактъ, мы не то хотимъ сказать, что одному человѣку, и при томъ некрѣпкому здоровьемъ, такой трудъ—не по силамъ,—сила Божія въ немощи совершается, и о. Павелъ, сколько намъ извѣстно, не тяготится своими путешествіями для дѣла Божія,—а то, что если преосвященные разныхъ епархій, при первомъ желаніи устроить у себя публичныя собесѣдованія съ раскольниками, обращаютъ свое вниманіе на Москву и приглашаютъ для этихъ собесѣдованій настоятеля Московскаго единовѣрческаго монастыря, игумена Павла,

[1]) Иногда съ тою же цѣлію путешествуютъ іеромонахъ Пафнутій, священникъ Голубевъ и др.,—но рѣдко.

то не значитъ-ли это, что и въ настоящее время мы ведемъ борьбу съ расколомъ также оригинально, какъ оригинально вели ее полтораста лѣтъ тому назадъ, съ тѣмъ только различіемъ, что въ то время (именно въ первую четверть прошлаго столѣтія) людей, способныхъ къ собесѣдованію съ раскольниками, Москва, Петербургъ, Калуга, Вязники, Ржевъ, Тверь, Торжокъ, Олонецкъ, Стародубъ и другіе православные города искали въ Нижнемъ Новгородѣ, откровенно сознаваясь, что въ нихъ самихъ «таковыхъ людей къ оному дѣлу (т. е. «разговору о вѣрѣ» съ раскольниками) искусныхъ никого не обрѣтается, понеже которые хотя отъ книгъ божественнаго писанія и весьма довольство имѣютъ, но токмо ихъ раскольническихъ паденіевъ въ тонкость познать и съ ними разговоровъ имѣть вдаль не могутъ» [1]), между тѣмъ какъ въ наши дни почти всѣ города православной Руси ищутъ и обрѣтаютъ человѣка, знающаго всѣ «раскольническіе падежи» и имѣющаго «къ разглагольствію съ раскольщики неусыпную охоту», въ Москвѣ. Мы ни чуть не противъ того, чтобы Москва играла нынѣ въ дѣлѣ обращенія заблуждающихъ къ церкви роль Нижняго Новгорода и, вмѣсто іеромонаховъ Неофита, Іосифа Рѣшилова и Филарета, которыхъ въ 20-хъ годахъ прошлаго столѣтія всюду просили у преосвященнаго Нижегородскаго Питирима, посылала въ разныя епархіи для собесѣдованій съ раскольниками о. игумена Павла; первопрестольной столицѣ, въ которой появились первыя сѣмена раскола и которая до настоящаго времени не утратила первенствующаго значенія въ дѣлахъ раскола, какъ поповщинскаго, такъ и безпоповщинскаго, естественнѣе, чѣмъ Нижнему, или другому какому либо городу, быть центромъ миссіонерскаго управленія и имѣть у себя людей, знающихъ «въ тонкость всѣ раскольническіе надежи», а о. Павелъ,

---

[1]) Полн. собр. постановл. и распоряж. по вѣд. прав. испов. т. 1, № 227, стр. 245, снес. № 131, стр. 153; Описаніе документ. и дѣлъ, т. 1, стр. 472—482, 571—588.

кромѣ того, что «къ разглагольствію съ раскольщики ревность и силу вѣдѣніемъ въ писаніи имѣетъ не точію мнѣе оныхъ Филарета, Неофита и др., но и вящше», посылается иногда въ разныя мѣста для собесѣдованій съ старообрядцами, вслѣдствіе ихъ собственныхъ просьбъ, какъ бывшій нѣкогда ихъ знаменитый и уважаемый наставникъ (отд. III, стр. 160). Но мы не можемъ не выразить глубокаго и искренняго сожалѣнія о томъ, что часто о. игуменъ командируется въ ту или другую епархію не потому только, что старообрядцы этихъ епархій были нѣкогда его учениками, но и потому, что и въ настоящее время, говоримъ, не рискуя впасть въ ошибку, почти во всѣхъ нашихъ епархіяхъ «таковыхъ людей къ оному дѣлу искусныхъ никого не обрѣтается», или по крайней мѣрѣ мало обрѣтается, «понеже которые хотя отъ книгъ божественнаго писанія и весьма довольство имѣютъ, но токмо ихъ раскольническихъ паденіевъ въ тонкость познать и съ ними разговоровъ имѣть вдаль не могутъ». Долго-ли будетъ продолжаться такой порядокъ вещей, мы не знаемъ; но можемъ сказать, не опасаясь погрѣшить противъ истины, что доколѣ наши епархіи не будутъ имѣть въ лицѣ всѣхъ приходскихъ священниковъ своихъ Павловъ, т. е. людей, до тонкости изучившихъ всѣ раскольническіе падежи,—дѣло обращенія заблуждающихъ на путь истины будетъ идти также безуспѣшно, какъ безуспѣшно шло оно доселѣ. Мы вполнѣ вѣримъ, что бесѣды о. Павла съ старообрядцами производятъ на многихъ изъ нихъ сильное впечатлѣніе, что о. игуменъ иногда дѣлаетъ безотвѣтными самихъ наставниковъ раскольническихъ, или даже заставляетъ ихъ торжественно сознаваться въ томъ, что законнаго права на учительство и вообще на исполненіе пастырскихъ обязанностей они не имѣютъ (отд. III, стр. 161 и 164); но всего этого, по нашему мнѣнію, слишкомъ мало для того, чтобы лица, цѣлую жизнь коснѣвшія въ расколѣ, сознали его неправоту и обратились къ церкви; убѣжденія, хотя бы и ложныя, не измѣняются въ продолженіе двухъ-трехъ дней, а на-

ставники раскольническіе, безотвѣтные въ присутствіи миссіонера, не замедлятъ, конечно, ослабить неблагопріятное для нихъ впечатлѣніе бесѣдъ случайнаго проповѣдника, скоро возстановятъ свой авторитетъ въ глазахъ простодушной массы и снова примутся за свою неустанную работу «въ пользу древняго благочестія»; кто имъ противустанетъ? Впрочемъ, справедливость мысли, что для успѣшнаго дѣйствованія на старообрядцевъ — съ цѣлію обращенія ихъ къ церкви недостаточно однихъ миссіонеровъ, хотя бы они были искусны въ своемъ дѣлѣ также, какъ искусенъ о. Павелъ, а необходимо еще обстоятельное знаніе раскола всѣми приходскими священниками, чтобы и они, въ случаѣ нужды, «могли безъ затрудненія обличать его заблужденія, въ какомъ бы видѣ они не обнаруживались» [1]), давно уже сознана какъ епархіальными преосвященными, такъ и самою церковною властію. Плодомъ этой мысли были, такъ называемыя, миссіонерскія отдѣленія въ семинаріяхъ, въ которыхъ лучшіе воспитанники должны были изучать расколъ со всевозможною обстоятельностію. Нельзя не пожалѣть отъ всей души, что эти отдѣленія, не успѣвшія еще, такъ сказать, войти въ свои задачи, были закрыты, и нынѣ преподаваніе ученія о расколѣ въ каждой семинаріи предоставлено мѣстному благоусмотрѣнію и, главное, мѣстнымъ средствамъ. При такомъ положеніи дѣла о. Павлу долго еще придется путешествовать по разнымъ городамъ и весямъ нашего обширнаго отечества, а расколъ по прежнему будетъ не слабѣть, а умножаться, какъ было это и въ то время, когда разъѣзжали по разнымъ городамъ и заводамъ Россіи Неофиты, Іосифы Рѣшиловы и другіе знатоки «раскольническихъ падежей», а приходское духовенство наше, по свидѣтельству Посошкова, «не токмо отъ лютерскія или отъ Римскія ереси, но отъ самого дурацкаго раскола не знало чѣмъ

[1]) Тамъ же, стр. 535—537, 743—644 и др.

[2]) Собр. пост. по части раск., 1860 г. кн. 2, стр. 526 — 527, 623 — 624 692 и др.

оправити себя, а ихъ бы обличить и научить, какъ имъ жить и отъ пропасти адскія како имъ избыть, но и запретить крѣпко не разумѣло» [1]). Надѣемся, по крайней мѣрѣ, что наши пастыри церкви, лишонные возможности изучать «до тонкости» расколъ въ школѣ, не преминутъ воспользоваться для ознакомленія «съ раскольническими падежами» тѣми данными, какія представляетъ современная литература и въ частности «Братское Слово».

Небольшая замѣтка о соборномъ дѣяніи на еретика Мартина составляетъ собственно перепечатку напечатанной еще въ 1866 году статейки объ этомъ предметѣ, написанной первоначально по желанію и по мысли покойнаго Московскаго митрополита Филарета, который въ письмѣ на имя недавно скончавшагося о. ректора Московской академіи, протоіерея А. В. Горскаго, поручилъ передать редактору «Братскаго Слова» слѣдующее: «стоило бы труда написать, или упомянуть о дѣяніи на Мартина съ болѣе свободною критикою, нежели донынѣ... Нельзя ли поставить дѣло такъ? Дѣяніе представляетъ признаки неподлинности; употреблявшіе его противъ раскольниковъ не были знакомы съ археологическими и критическими пріемами и потому довѣрчиво пользовались благопріятнымъ документомъ. Существенная вина на неизвѣстномъ, который вздумалъ послужить правдѣ неправдой» (стр. 142 примѣч.). Въ такомъ тонѣ и составлена была замѣтка о соборномъ дѣяніи на еретика Мартина въ 1866 году и напечатана въ «Современной Лѣтописи», а теперь перепечатана въ «Братскомъ Словѣ». Нельзя не быть глубоко благодарнымъ почившему Московскому архипастырю за его авторитетное указаніе новой постановки въ духовной наукѣ вопроса о соборномъ дѣяніи на еретика Мартина [2]); нельзя не поблагодарить и автора «замѣтки» за мастерское выполненіе

---

[1]) О скуд. и бог. стр. 10.

[2]) Свѣтскіе писатели еще раньше 1866 года уже высказывали мысль о неподлинности соборнаго дѣянія на еретика Мартина.

имъ мысли покойнаго святителя, хотя въ тоже время нельзя не сознаться, что сказанное въ «замѣткѣ» далеко не исчерпываетъ вопроса и не разрѣшаетъ всѣхъ недоумѣній, какія предъявлялись и предъявляются старообрядцами относительно признаннаго теперь неподлиннымъ документа. Предоставляя разрѣшеніе этихъ недоумѣній будущему, когда, вѣроятно, наступитъ возможность говорить о соборномъ дѣяніи на еретика Мартина еще съ болѣе свободною критикою, чѣмъ какая видна въ «замѣткѣ», и болѣе положительно, чѣмъ отрицательно, мы обратимъ теперь вниманіе на другую сторону дѣла, имѣющую отношеніе къ соборному дѣянію на еретика Мартина. Неподлинность этого дѣянія теперь считается несомнѣнною; а если такъ, то, по долгу правды, и тѣ воззрѣнія на многіе изъ содержимыхъ старообрядцами обрядовъ, какія высказывались въ нѣкоторыхъ полемическихъ сочиненіяхъ противъ раскола, *на основаніи этого дѣянія*, и по которымъ выходило, что напр. двуперстіе заимствовано будто бы нашими предками отъ армянъ и есть обычай армянскій, должны быть признаны неосновательными, и существенная вина за нихъ должна падать на того же неизвѣстнаго, который вздумалъ послужить правдѣ неправдой. Къ сожалѣнію, взглядъ на двуперстіе, какъ армянскій обычай, былъ высказанъ не въ тѣхъ только полемическихъ сочиненіяхъ противъ раскола, которыя писались послѣ изданія въ 1718 году соборнаго дѣянія на еретика Мартина, но и въ тѣхъ, которыя напечатаны были до появленія въ свѣтъ неподлиннаго документа. Въ Жезлѣ напр. и Увѣтѣ двуперстіе прямо трактуется, какъ армянскій обычай. На кого же должна пасть вина за такой взглядъ на старообрядческое перстосложеніе для крестнаго знаменія писателей указанныхъ книгъ? Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ справедливо, необходимо, по нашему мнѣнію, показать, кто первый высказалъ у насъ такой взглядъ на двуперстіе и въ чемъ онъ состоялъ.

Какъ свидѣтельствуютъ памятники, впервые лица, крестящіяся не тремя перстами, названы «подражателями арме-

повъ»—единовѣрными намъ восточными святителями—Макаріемъ, патріархомъ Антіохійскимъ, Гавріиломъ, патріархомъ Сербскимъ, Григоріемъ, митрополитомъ Никейскимъ, и Гедеономъ, митрополитомъ Молдавскимъ, бывшими у насъ въ Москвѣ въ то время (въ 1655 — 1656 году), когда патріархъ Никонъ приступилъ къ книжному исправленію. На вопросъ Никона, которыми перстами нужно изображать крестное знаменіе, указанные іерархи отвѣчали; «треми первыми персты десныя руки, и ктоотъ христіанъ православныхъ не творитъ крестъ тако, по преданію восточныя церкве, еже держа съ начала вѣры даже доднесь, есть... подражатель арменовъ». Здѣсь не сказано прямо, что двуперстіе есть армянскій обычай, а только названы «подражателями арменовъ» лица, не крестящіяся тремя перстами. Но имѣя въ виду то обстоятельство, что въ посланіи Никона, на которое отвѣчали указанные архипастыри, рѣчь шла о томъ, кто поступаетъ правильнѣе, — тѣ ли, кои крестятся тремя первыми перстами, или тѣ, кои крестятся двумя-указательнымъ и среднимъ, слагая въ то же время и три перста — большой и два послѣднихъ во образъ св. Троицы, справедливо думать, что подъ «подражателями арменовъ» разумѣлись лица, крестившіяся старообрядческимъ перстосложеніемъ. Въ этомъ еще болѣе убѣждаетъ слѣдующій фактъ. Когда Никонъ, въ день памяти св. Мелетія, патріарха Антіохійскаго, спросилъ присутствовавшаго въ Чудовѣ монастырѣ на заутрени Макарія, патріарха Антіохійскаго, какъ понимать сказаніе пролога о томъ, что Мелетій сначала показалъ народу три перста, и не было знаменія, затѣмъ сложилъ два и къ нимъ пригнулъ одинъ, и отъ руки его произошелъ огонь, — Макарій, сказавъ, что Мелетій сначала показалъ «три первыя персты разлучены другъ отъ друга», а потомъ тѣже три перста соединилъ, прибавилъ: «и аще кто сими треми персты на лицѣ своемъ образъ креста не изобразуетъ, но имать творити, два послѣднія соединя съ великимъ пальцемъ, да два великосредняя простерта имѣти, и тѣмъ образъ креста изображати, таковый

арменоподражатель есть, арменове бо тако воображают на себѣ крестъ» [1]). Затѣмъ взглядъ на двуперстіе, какъ армянскій обычай, былъ повторенъ въ соборномъ свиткѣ собора 1667 года, на которомъ присутствовалъ тотъ же Макарій патріархъ Антіохійскій [2]). Писатели Жезла (л. 60), Увѣта (л. 103—об., 105 об. и 106) и другихъ полемическихъ книгъ [3]), высказывая тотъ же взглядъ на старообрядческое перстосложеніе, очевидно, только повторяли то, что было сказано прежде ихъ,—съ тѣмъ, впрочемъ, различіемъ, что тогда какъ Макарій патріархъ Антіохійскій и соборъ 1667 года обычай креститься двумя перстами—указательнымъ и среднимъ только называли обычаемъ армянскимъ (по внѣшнему виду),—въ Жезлѣ и Увѣтѣ указывается и причина, почему армяне крестятся двумя перстами, слагая при этомъ и три перста: первый, четвертый и пятый: «да покажутъ неравенство лицъ божественныхъ чрезъ неравенство перстовъ». Это не значитъ, впрочемъ, чтобы авторы указанныхъ полемическихъ книгъ приписывали нашимъ предкамъ, крестившимся двумя перстами, какое либо неправое мудрованіе,—напротивъ, они потому и убѣждали всѣхъ принять троеперстіе, что, считая двуперстіе армянскимъ обычаемъ, не хотѣли, чтобы наши двуперстники, правильно исповѣдующіе св. Троицу, слѣдовали въ этомъ обрядѣ еретикамъ армянамъ, употреблявшимъ двуперстіе будто бы для выраженія неправославной мысли. Сказавъ, что армяне слагаютъ при совершеніи крестнаго знаменія первый, четвертый и пятый персты, «да покажутъ неравенство лицъ божественныхъ чрезъ неравенство перстовъ», авторы Жезла и Увѣта продолжаютъ: «убо намъ (т. е. русскимъ, не исключая и раскольниковъ, противъ которыхъ главнымъ образомъ и направлены указан-

---

[1]) См. обо всемъ этомъ въ Скрижали, изданной Никономъ; снес. истор. русск. раск. стр. 154—155.

[2]) Дополн. къ историч. акт. т. V, стр. 472, § 22.

[3]) Двуперстіе трактуется армянскимъ обычаемъ и въ Посланіяхъ Игнатія, митрополита Тобольскаго и даже въ «Розыскѣ» св. Димитрія Ростовскаго (ч. 2, стр. 490, ч. 3, стр. 571 изд. 1847 г.).

ныя книги), незнающимъ въ божественныхъ лицахъ неравенства, но весьма равенство исповѣдующимъ, неподобаетъ лестному ихъ воображенію сообщатися, паче же противнѣ равнышыми персты первыми равенство Отца и Сына и Святаго Духа изобразующе исповѣдати». Послѣ всего сказаннаго очевидно, что взглядъ на двуперстіе, какъ армянскій обычай, явившійся у насъ еще въ патріаршество Никона, образовался не самостоятельно, а былъ подсказанъ намъ греками,— въ частности Антіохійскимъ патріархомъ Макаріемъ. Справедливъ-ли такой взглядъ? Не отвѣчая на этотъ вопросъ прямо, мы укажемъ нѣкоторыя данныя, которыя могутъ служить къ разъясненію его.

По нашему мнѣнію, трудно предположить, чтобы патріархъ Макарій, называя двуперстіе армянскимъ обычаемъ, дѣйствовалъ не по убѣжденію, а съ какою либо предвзятою-мыслію, напр. въ угоду Никону, желавшему ввести троеперстіе на мѣсто двуперстія. Думать такъ не позволяютъ слѣдующія обстоятельства. Во первыхъ, въ то время, когда высказанъ былъ Макаріемъ взглядъ на двуперстіе, какъ армянскій обычай, у насъ въ Москвѣ не мало было армянъ, и Макарію, а тѣмъ больше Никону, по его собственнымъ словамъ, «подвигшу» Макарія разъяснить смыслъ сказанія о Мелетіи, нельзя было не знать этого. А если такъ, то очевидно, что Макарій не могъ въ слухъ всего, бывшаго въ церкви, народа русскаго неправильно назвать двуперстіе армянскимъ обычаемъ, не рискуя быть немедленно обличеннымъ въ неправдѣ. Между тѣмъ такого обличенія со стороны московскихъ двуперстниковъ не только не было, но, какъ показываютъ памятники, многіе изъ нихъ въ заявленіи восточныхъ святителей о томъ, что кто крестится не тремя первыми перстами, а двумя, тотъ— «подражатель армяновъ», видѣли «истины извѣщеніе» и потому оставляли двуперстіе и принимали троеперстіе, убѣждая къ тому же и другихъ [1]). Во вторыхъ: если предположить,

[1]) Прав. Собес. 1858 г. ч. 2, стр. 593; снес. Опис. рукоп. Синод. библ. II, 3, стр. 524).

что двуперстію было придано значеніе армянскаго обычая съ тою цѣлію, чтобы этимъ лишить его того уваженія, какимъ оно пользовалось въ народѣ русскомъ, то не лучше ли было Макарію поступить такъ, какъ поступилъ въ свое время Стоглавъ, т. е. назвать его обычаемъ не армянскимъ, а латинскимъ,—не потому только, что предъубѣжденіе нашихъ предковъ противъ латинъ и всего латинскаго было гораздо сильнѣе антипатій ихъ къ армянамъ и всему армянскому, но и потому особенно, что для такой постановки вопроса было больше основаній въ тѣхъ самыхъ книгахъ, на которыя ссылались въ свою защиту ревнители двуперстія. «Единовольники и яковиты». т. е. монофизиты, а слѣдовательно и армяне, которыхъ подозрѣвали у насъ въ монофизитствѣ, крестятся, по сказанію нашихъ древнихъ книгъ, однимъ перстомъ [1]), между тѣмъ какъ, по сказанію тѣхъ же книгъ, латины начертывали крестъ «двѣма перстома» [2]), а благословляли «странно нѣкако пятьми персты» [3]). Если же Макарій, не смотря на все это, назвалъ двуперстіе не латинскимъ обычаемъ, какъ впослѣдствіи и стали называть его нѣкоторые [4]), на основаніи указанныхъ данныхъ, по армянскимъ,—необходимо допустить, что онъ руководился въ этомъ случаѣ не системой приспособленія, а одной исторической правдой. Такъ дѣйствительно и смотрѣли на дѣло даже тѣ изъ современниковъ Никона, державшихся двуперстіи, которые знали помѣщонное въ Кирилловой книгѣ преніе Панагіота съ Азимитомъ, въ которомъ первый обличалъ послѣдняго за двуперстіе. [5]). Въ третьихъ, по свидѣтельству Игнатія, митрополита тобольскаго, патріархъ Никонъ, когда патріархъ антіохійскій и другіе восточные іерархи впервые за-

---

[1]) Иноч. потребн. 1639 г. л. 255, сн. л. 823. об.

[2]) Тамъ же, л. 258, сн. кн. Кирилл. 236.

[3]) Потр. л. 255.

[4]) Иращ. Питирим. отв. 30; Облич. Ѳеоф. гл. I, разсужд. 9, свид. 4. л. 25—26.

[5]) «Прав. Собес.», 1868 г. ч. 2. стр. 592.

мѣтили ему, что употребляемое имъ двуперстіе есть преданіе армянское, а у грековъ крестятся тремя первыми перстами, «зѣлнѣ оскорбися» и не повѣрилъ на-слово восточнымъ гостямъ, но велѣлъ привести къ себѣ изъ гостинаго ряда купцовъ, «армянскаго рода», прибывшихъ въ Москву изъ Астрахани и Казани, подробно распрашивалъ ихъ, какъ они слагаютъ персты и крестъ на себѣ полагаютъ, и только тогда убѣдился въ справедливости словъ Макарія и другихъ, когда допрашиваемые армяне «явишася крестящеся двоеперстно, но во обвожденіи руки прежде на лѣвое, потомъ на десное рамо полагаху», а о грекахъ сказали, что они «треми первыми персты крестятся» [1]).

Имѣя въ виду все сказанное, нельзя не придти къ заключенію, что Макарій, патріархъ антіохійскій, а за нимъ и другіе, называя двуперстіе армянскимъ обычаемъ, дѣйствовали искренно, хотя, быть можетъ, и ошибочно. Но ошибочно-ли? Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ укажемъ слѣдующія данныя.

Что въ древности [2]) армяне крестились однимъ перстомъ, въ этомъ не можетъ быть сомнѣнія. Но мы не можемъ повѣрить на-слово тѣмъ, кои утверждаютъ, будто бы армяне, какъ придерживающіеся ереси монофизитской, употребляютъ для крестнаго знаменія одноперстіе и до настоящаго времени и будто бы двуперстіе у армянъ не только «никогда не употреблялось», но даже «въ обличеніе ихъ ереси монофизитской было изобрѣтено на Востокѣ и явилось у насъ» [3]). Есть писа-

---

[1]) III посл. гл. 18—20; «Правосл. Собесѣд.» 1855 г. кн. 2, стр. 102—105.

[2]) Заслуживаетъ вниманія при этомъ и то обстоятельство, что напр. патріархъ Іоакимъ, не разъ утверждая въ Увѣтѣ, что двуперстіе есть армянскій обычай, постоянно въ подтвержденіе своихъ словъ прибавлялъ: „и сего сами армени и благочестивые люди, иже въ ихъ странахъ были, суть свидѣтели" (л. 103 об.), или: „и о семъ всякъ православный да вопроситъ ради истиннаго свидѣтельства самѣхъ армянъ и тѣхъ, кои отъ православныхъ нашихъ россійскихъ людей тамо въ ихъ странахъ бываютъ. И вси вамъ имутъ рещи, яко тако двѣма персты армены, якоже и раскольницы крестятся" (л. 106).

[3]) Излож. вѣр. церкв. армянск. г. Троицкаго, стр. 213; снес. «Правосл. Собесѣдн.» 1863 г. ч. 1, стр. 135.

[4]) «Гражданинъ», 1874 г. № 15, стр. 426; снес. стр. 428.

тели, которые прямо говорятъ, что нынѣ армяне (по крайней мѣрѣ григоріанцы) крестятся тремя перстами [1]); другіе же утверждаютъ, что въ настоящее время нѣкоторые армяне употребляютъ для крестнаго знаменія и двуперстіе. Не говоря о свидѣтельствѣ объ этомъ ученаго грека преосвященнаго Никифора Ѳеотокія [2]), которое иными, пожалуй, можетъ быть заподозрѣно въ тенденціозности, мы укажемъ въ этомъ случаѣ на свидѣтельство такого лица, для котораго вопросъ о двуперстіи, какъ армянскомъ обычаѣ, совершенно безразличенъ и отъ котораго поэтому можно ожидать полнаго безпристрастія. Въ 1869 году инокъ Варнава, безпоповецъ поморскаго толка, путешествовалъ на Востокъ и былъ, между прочимъ, въ Александріи, гдѣ велъ бесѣду съ Пелусійскимъ митрополитомъ Амфилохіемъ [3]). Митрополитъ этотъ, откровенно сознавшійся въ томъ, что онъ ни соборнаго дѣянія собора 1667 года, ни Розыска, Пращицы и другихъ полемическихъ противъ раскола книгъ не видалъ и не читалъ, говорилъ Варнавѣ, между прочимъ, что какъ въ древности крестились и тремя и двумя перстами, такъ и нынѣ можно употреблять для крестнаго знаменія и троеперстіе и двуперстіе, и при этомъ совершенно случайно сослался на примѣръ армянъ, замѣтивъ, что «одна половина ихъ молится двуперстнымъ сложеніемъ, а другая триперстнымъ, именно: отъ іерусалима до Царяграда — тремя персты, а въ Арменіи и прочихъ мѣстахъ, прилегающихъ къ Персіи, двумя персты» [4]). Отъ кого могли заимствовать нѣкоторые армяне обычай креститься двумя перстами, — отъ латинъ-ли, у которыхъ двуперстіе съ XVI вѣка стало употребляться наравнѣ съ троеперстіемъ и пятиперстіемъ [5]), какъ думаютъ нѣкоторые [6]),

---

[1]) «Духовн. Бесѣда», 1858 г. т. IV, 351.

[2]) См. его отв. на 15 вопр. старообр. стр. 335.

[3]) Объ инокѣ Варнавѣ и его путешествіи на Востокъ см. въ «Соврем. Лѣтоп.» 1871 г. №№ 4 и 11.

[4]) Ист. журн. кн. XIV, л. 41 об. и 42.

[5]) «Правосл. Собесѣдн.» 1863 г. кн. I, стр. 112—113.

[6]) О Ѳеодор. сл. стр. 167.

отъ несторіанъ-ли, которые; какъ свидѣтельствуютъ памятники [1]), крестились двумя перстами еще въ IX вѣкѣ и съ которыми армяне нерѣдко входили въ сношенія по дѣламъ вѣры, — или, наконецъ, отъ православныхъ сирійцевъ, которые также, какъ и несторіане, не только въ IX вѣкѣ, но и послѣ, употребляли для крестнаго знаменія два перста [2]), для насъ этотъ вопросъ не важенъ; для насъ важно въ данномъ случаѣ переданное добросовѣстнымъ старообрядцемъ [3]) свидѣтельство современнаго намъ грека о томъ, что въ настоящее время нѣкоторые армяне крестятся двумя перстами. Если же нѣкоторые изъ армянъ употребляютъ для крестнаго знаменія двуперстіе нынѣ, то нѣтъ ничего невѣроятнаго и въ томъ, что они крестились двумя перстами не только въ прошломъ столѣтіи, какъ свидѣтельствуетъ объ этомъ ученый грекъ Никифоръ Ѳеотокій, но и въ XVII вѣкѣ, какъ утверждалъ это въ 1656 году антіохійскій патріархъ Макарій, которому, какъ патріарху той страны, въ которой издревле употреблялось двуперстіе не только православными, но и еретиками, трудно было незнать, у кого въ его время оставалось въ употребленіи это перстосложеніе. Все это мы говоримъ не для того, чтобы закрѣпить за употребляемымъ старообрядцами перстосложеніемъ названіе армянскаго обычая, тѣмъ болѣе—армянской ереси, — мы знаемъ, что было время, когда и православные на Востокѣ крестились двумя перстами, и наши предки могли отъ нихъ заимствовать этотъ обычай, — въ этомъ случаѣ мы вполнѣ раздѣляемъ взглядъ редакціи «Братскаго Слова», которая говоритъ, что въ настоящее время въ изслѣдованіяхъ объ обрядовыхъ различіяхъ между расколомъ и православіемъ не должно быть и вопроса о православіи, или неправославіи того или другаго обряда самого въ себѣ, а только можно развѣ допустить вопросъ объ относительномъ ихъ

[1]) Asseman. biblioth. orient. t. III, pars. 2, pag. 388.

[2]) «Братск. Сл.» кн. I, отд. II, стр. 43—44.

[3]) Инокъ Варнава вскорѣ по возвращеніи съ Востока присоединился къ св. церкви.

достоинствѣ, — о томъ, который изъ нихъ съ бо́льшимъ удобствомъ и полнотою выражаетъ извѣстную, съ нимъ соединяемую, догматическую мысль (Отд. II, стр. 147), — но для того, чтобы показать, что мнѣніе, будто бы двуперстіе никогда не употреблялось у армянъ и что слѣдовательно восточные іерархи и за ними Московскій соборъ 1667 года, называя его армянскимъ обычаемъ, говорили если не сознательную, такъ по крайней мѣрѣ ненамѣренную неправду, — мнѣніе, съ которымъ тѣсно связано другое, будто бы соборное дѣяніе на еретика Мартина появилось на свѣтъ именно вслѣдствіе желанія подтвердить неправильный взглядъ собора 1667 года на двуперстіе, какъ армянскій, еретическій обычай [1]), не легко признать вполнѣ основательнымъ.

Минуя «лѣтопись происходящихъ въ расколѣ событій», въ которой, однакоже, есть не мало весьма любопытныхъ свѣдѣній о разныхъ вопросахъ, волнующихъ современный намъ расколъ, переходимъ къ третьей книжкѣ «Братскаго Слова».

Эта книжка новаго журнала не такъ разнообразна по своему составу и, по нашему мнѣнію, не такъ интересна даже по своему содержанію, какъ предъидущая. Въ первомъ отдѣлѣ ея напечатано «Сказаніе іеросхимонаха Іоанна, основателя Саровской пустыни, объ обращеніи раскольниковъ заволжскихъ», представляющее матеріалъ для исторіи раскола въ началѣ XVIII столѣтія. Въ предисловіи къ этому сочиненію, редакція, желая показать его важность и значеніе, говоритъ, между прочимъ, слѣдующее: «доселѣ ничего не было извѣстно ни о самомъ этомъ сочиненіи, ни о трудахъ его автора въ дѣлѣ просвѣщенія именуемыхъ старообрядцовъ, равно какъ о другихъ лицахъ и событіяхъ изъ исторіи раскола первой четверти XVIII столѣтія, свѣдѣнія о которыхъ содержатся въ сочиненіи. Оно имѣетъ такимъ образомъ прежде всего интересъ новости».

Прежде всего мы позволяемъ себѣ дать совѣтъ редакціи —

---

[1]) «Гражданинъ», 1874 г. № 13—14, стр. 389.

избѣгать на будущее время подобныхъ рекомендацій... По нашему мнѣнію, онѣ, во 1-хъ, излишни: изданіе ненапечатанныхъ доселѣ памятниковъ какъ православнаго, такъ и раскольническаго происхожденія, дѣло само по себѣ до такой степени важное,—а печатаемые «Братскимъ Словомъ» документы такъ интересны по своему содержанію,—что все, похожее на рекламу, положительно не къ лицу почтенной редакціи; во 2-хъ, безцѣльны: для тѣхъ изъ читателей, кто мало знакомъ съ расколомъ, его исторіею и вѣроученіемъ, — всякій напечатанный документъ будетъ новъ и интересенъ; тѣже, кто знаетъ дѣло, сами поймутъ и оцѣнятъ его значеніе и важность, какъ объ этомъ справедливо замѣчаетъ и сама редакція (стр. 360); въ 3-хъ, даже не безопасны; какъ бы ни была проникнута редакція «духомъ справедливости и безпристрастія» (см. объявл. объ изданіи «Братскаго Слова» стр. 4),—она можетъ, незамѣтно для себя, увлечься научнымъ значеніемъ и другими достоинствами того, или другаго издаваемаго памятника и сказать объ немъ больше, чѣмъ сколько слѣдуетъ, какъ, къ сожалѣнію, это и случилось въ настоящій разъ. По словамъ редакціи, доселѣ ничего не было извѣстно какъ о сочиненіи іеросхимонаха Іоанна и его трудахъ въ дѣлѣ просвѣщенія старообрядцовъ, такъ равно и о другихъ лицахъ и событіяхъ, свѣдѣнія о которыхъ содержатся въ немъ. А между тѣмъ, не говоря уже о томъ, что съ подробнымъ изложеніемъ содержанія труда основателя Саровской пустыни еще въ прошломъ году ознакомилъ насъ г. Сахаровъ [1]), о чомъ говоритъ въ примѣчаніи и сама редакція, бо́льшая часть лицъ, о которыхъ говорится въ разсматриваемомъ сочиненіи іеросхимонаха Іоанна, — давніе знакомые всякому, кто хотя не много знакомъ съ исторіею раскола и слѣдитъ за выходящими въ свѣтъ сочиненіями по этому предмету. Такъ напр. на стр. 530—550 іеросхимонахъ Іоаннъ ведетъ пространную рѣчь о Питиримѣ, строителѣ Переславскаго Никольскаго монастыря

---

[1]) «Прав. Обозр.» 1874 г. №№ 11 и 12.

(стр. 530), которому былъ данъ указъ государевъ и благословеніе архіерейское—«раскольниковъ ко обращенію приводить» (стр. 532). Неужели и объ этомъ «равноапостольномъ», какъ впослѣдствіи величалъ его Петръ Великій, доселѣ намъ ничего не было извѣстно? Другое лицо, объ обращеніи котораго въ сочиненіи іеросхимонаха Іоанна идетъ довольно длинная рѣчь (стр. 526—530),—«Ѳеодоръ Ярославля града посадскій человѣкъ», бывшій «у раскольниковъ, яко главнѣйшій и первый», совратившій въ расколъ не только отца своего и матерь и братію, но и «иныхъ многихъ», и затѣмъ, по обращеніи къ церкви, «постригшійся у строителя Питирима въ Переславлѣ» (стр. 550), подъ именемъ Филарета [1]). И объ этомъ человѣкѣ мы имѣемъ уже не мало свѣдѣній. Такъ напр. давно уже извѣстно, что этотъ Филаретъ въ званіи келаря Успенскаго монастыря былъ у Питирима судіею по дѣламъ раскольническимъ и что Питиримъ очень дорожилъ этимъ помощникомъ своимъ,—такъ, что, когда Св. Синодъ 21-го іюля 1721 года постановилъ: «къ случающимся съ противными святѣй церкви раскольники, во всероссійскомъ народѣ умножившимися и во Святѣйшій Правительствующій Синодъ присылаемыми, диспутамъ и къ надлежащему оныхъ обличенію и довольному противностей ихъ доказательству взять въ С.-Петербурхъ изъ нижегородской епархіи обратившагося отъ такой раскольнической противности ко святой церкви, Николаевскаго, что̀ въ Переславлѣ Залѣскомъ, монастыря постриженника іеромонаха Филарета, который обрѣтается у преосвященнаго Питирима, епископа Нижегородскаго, при оныхъ раскольничихъ дѣлахъ, и быть ему при Святѣйшемъ Правительствующемъ Синодѣ неотлучно» [2]), Питиримъ просилъ Синодъ оставить ему Филарета, какъ человѣка весьма полезнаго и нужнаго, и рекомендовалъ Синоду вмѣсто Филарета іеромонаха Неофита, на что̀ Синодъ и согласился [3]). Даже

[1]) Снес. истор. Нижег. іер. стр. 86.

[2]) Полн. собр. пост. и распор. по вѣд. правосл. испов. т. I, № 131, стр. 153.

[3]) Опис. докум. и дѣл. хранящ. въ арх. Св. Синод. т. I, стр. 478.

«именитый раскольникъ монахъ Іона», учитель не менѣе «именитаго» ученика монаха Филарета (стр. 371, 421—428, 545—549), разсказъ объ обращеніи котораго къ церкви занимаетъ бо́льшую часть сочиненія іеросхимонаха Іоанна, — не незнакомая намъ личность. Это, кажется, тотъ старецъ Іона, который «по разговорамъ» показался извѣстному въ расколѣ діакону Александру лучше слѣпаго Каріока [1]), у котораго въ скиту Александръ прожилъ около года, гдѣ и научился «подлинно» расколу,—который въ 1717 году вмѣстѣ съ другими скитскими отцами призналъ неправыми и отрекся отъ извѣстныхъ писемъ протопопа Аввакума о св. Троицѣ и о воплощеніи Христовомъ [2]), которому вмѣстѣ съ другими старцами писалъ посланіе знаменитый вѣтковскій попъ Ѳеодосій [3]), который никакъ не хотѣлъ повѣрить, чтобы керженскіе раскольники діаконова согласія добровольно признали предъ преосвященнымъ Питиримомъ неправыми свои отвѣты на его вопросы, котораго за это Петръ Великій велѣлъ «пытать до обращенія, или до смерти», и который послѣ шесть разъ возобновлявшихся пытокъ, во время которыхъ дано было ему 156 ударовъ, дѣйствительно обратился къ церкви и былъ помѣщонъ въ здѣшнемъ Александро-Невскомъ монастырѣ [4]). Наконецъ, сообщаемыя основателемъ Саровской пустыни извѣстія о томъ, что нѣкоторые изъ «заволскихъ» раскольниковъ держались еретическихъ мнѣній Аввакума о св. Троицѣ, называя «безумное» ученіе его объ этомъ предметѣ «вѣчнымъ евангеліемъ» (стр. 370—371), что въ то время, когда іеросхимонахъ Іоаннъ писалъ свое сочиненіе (1700 — 1705), у раскольниковъ существовало мнѣніе о пребываніи въ неизвѣстныхъ странахъ православныхъ — съ раскольнической точки зрѣнія архіереевъ (стр. 464), что въ началѣ XVIII столѣтія поповцы уже оставили прежде существовавшій въ рас-

---

[1]) Есип. раск. дѣл. т. I, стр. 635—636.

[2]) Іоаннов. ч. III, стр. 208—209, изд. 1799.

[3]) Тамъ же, ч. IV, стр. 272.

[4]) Есипов. раск. дѣл. т. 2, стр. 269—273.

колѣ обычай—всякаго православнаго, переходящаго въ расколъ, принимать, какъ еретика перваго чина, т. е. чрезъ перекрещиваніе, и самихъ поповъ, оставлявшихъ церковь и убѣгавшихъ въ расколъ, принимали уже только третьимъ чиномъ, — чрезъ проклятіе ересей (стр. 370, 442 и 444), и проч.,—доселѣ развѣ составляли для кого либо новость? Все это мы говоримъ не для того, чтобы отнять у напечатаннаго въ третьей книжкѣ «Братскаго Слова» сочиненія іеросхимонаха Іоанна всякій интересъ новости, — но для того, чтобы показать, что въ сужденіи объ этомъ предметѣ редакціи замѣтно не мало преувеличенія, — весьма легко объясняемаго, но тѣмъ не менѣе крайне нежелательнаго...

Точно также мы находимъ нечуждымъ преувеличенія и отзывъ редакціи о характерѣ миссіонерской дѣятельности іеросхимонаха Іоанна и его сочиненія. «Всѣ сношенія іеросхимонаха Іоанна съ старообрядцами, говоритъ редакція, и особенно его бесѣды съ ними запечатлѣны христіанскою любовію и кроткою снисходительностію къ заблуждающимъ,—качествами, рѣдкими особенно въ его время между извѣстными вамъ дѣятелями противъ раскола. И онъ самъ и его сочиненіе представляютъ въ этомъ отношеніи, можно сказать, исключительное и въ высшей степени отрадное явленіе въ православной полемикѣ противъ раскола XVII и первой половины XVIII столѣтія» (стр. 361). Мы не споримъ, что тѣ высокія качества, которыя видитъ редакція въ іеросхимонахѣ Іоаннѣ и его сочиненіи, были рѣдкими въ его время между дѣятелями противъ раскола и не часто встрѣчались въ ихъ полемическихъ трудахъ, но мы затрудняемся признать основателя Саровской пустыни и его сочиненіе исключительнымъ въ этомъ отношеніи явленіемъ. Онъ самъ сознается, что говорилъ съ раскольниками «ово ласканіемъ, ово прещеніемъ» (стр. 380). «Прещеніе» это состояло не въ томъ только, что іеросхимонахъ Іоаннъ называлъ старообрядцовъ «людьми безумными» (стр. 368), прельщонными діаволомъ (стр. 369, 379, 391, 401), помрачонными «тьмою расколобѣсія» (стр. 372), свя-

занными прелестію раскольства (стр. 548), объятыми діавольскою злобою (стр. 380), глупыми и простыми мужиками (стр. 486), неуками и простяками (стр. 487), неспособными разсуждать о вѣрѣ, но и въ томъ, что, слыша хулы раскольниковъ на святую церковь, онъ и самъ начиналъ «взаимъ ихъ о прелести и о хулѣ поношати, и яко богохульцевъ и враговъ истинныхъ страхомъ и жестокими словесы имъ претити и всячески о прелести ихъ обличати» (стр. 481). Подобное отношеніе къ заблуждающимъ основателя Саровской пустыни показываетъ, что и онъ былъ сынъ своего вѣка... А то обстоятельство, что іеросхимонахъ Іоаннъ въ своихъ сношеніяхъ съ раскольниками иногда допускалъ «коварство и лесть» (стр. 422),—хотя бы и съ доброю цѣлію—«ради обращенія ихъ», даетъ намъ право сказать, что рекомендовать дѣятельность его, какъ «замѣчательный и вмѣстѣ поучительный примѣръ того, какъ нужно дѣйствовать проповѣдникамъ истины среди зараженныхъ расколомъ», какъ дѣлаетъ это редакція (стр. 361), значитъ — забывать, что цѣль не оправдываетъ средствъ.

Что же касается дѣйствительнаго научнаго значенія разсматриваемаго нами историческаго памятника, то нельзя не сознаться, что въ немъ есть немало новыхъ и интересныхъ свѣдѣній какъ о расколѣ вообще, такъ въ частности о миссіонерской дѣятельности среди раскольниковъ основателя Саровской пустыни. Такъ напр. мы узнаёмъ теперь, что полемическія противъ раскола книги: Жезлъ и Увѣтъ—въ то время, о которомъ идетъ рѣчь, служили для проповѣдниковъ православной истины немалымъ пособіемъ при собесѣдованіяхъ ихъ съ раскольниками (стр. 479); іеросхимонахъ Іоаннъ въ своихъ бесѣдахъ съ старообрядцами всѣ почти доказательства противъ главныхъ раскольническихъ мнѣній (о просфорахъ, о четвероконечномъ крестѣ, о сугубой аллилуіа и о крестномъ знаменіи) заимствовалъ изъ указанныхъ сочиненій и — не безъ успѣха. Точно также мы видимъ изъ сочиненія о. Іоанна, что клятвы собора 1667 года, противъ которыхъ такъ

много говорятъ нынѣ и раскольники и даже не раскольники, производили въ свое время благопріятное для православія впечатлѣніе на старообрядцовъ. Такъ, когда іеросхимонахъ Іоаннъ замѣтилъ «именитому» ученику раскольника Іоны Филарету, что онъ находится подъ клятвою собора 1667 г. и если не обратится къ церкви, то погибнетъ, — Филаретъ, «слышавъ сія зѣло ужасесе и рече: что сотворимъ, аще истинно, яко клятва архіерейская на насъ пребываетъ, и въ правду уже, по твоему изреченію, и воистинну вѣчно погибнемъ и уже погибохомъ» (стр. 442 — 443). Еще интереснѣе извѣстіе о томъ, что когда Филаретъ высказалъ іеросхимонаху Іоанну желаніе имѣть церковь, въ которой служба отправлялась бы по старопечатнымъ книгамъ, послѣдній отвѣчалъ: «аще обратитеся съ покаяніемъ и въ познаніе пріидете, тогда и церковь у васъ будетъ, такожде и старопечатнымъ книгамъ можно же быти: понеже бо и въ старопечатныхъ книгахъ что́ и въ новонарѣчныхъ напечатано, и нѣсть порочны старыя книги, но паче и похвальны, кромѣ что отъ неискуства въ нихъ введенныхъ нарѣчій и пословицъ отъ переводчиковъ и переписчиковъ». А затѣмъ, когда Филаретъ рѣшился ходить въ церковь, іеросхимонахъ Іоаннъ дозволилъ ему стоять на клиросѣ и читать часы и пѣть литургію «по обыкности своей по старонарѣчію» (стр. 494—498). «Итакъ, справедливо замѣчаетъ редакція по поводу этого факта, мысль о единовѣріи мы встрѣчаемъ очень рано, — еще въ первыхъ годахъ XVIII столѣтія, — и притомъ у старообрядца, какъ его самостоятельную мысль; тогда же она частнымъ образомъ приводится и въ исполненіе. Ясно такимъ образомъ, что единовѣріе не есть изобрѣтеніе митрополита Платона, придуманное съ цѣлію завлекать старообрядцовъ въ церковь, какъ несправедливо увѣряютъ раскольническіе писатели и проповѣдники. Достойно замѣчанія и то, что іеросхимонахъ Іоаннъ, близко извѣстный митрополиту Стефану и другимъ властямъ, ничтоже сумняся и безъ всякихъ опасеній дозволяетъ Филарету употреблять за службою въ православной церкви и старыя

книги и именуемые старые обряды,—двуперстіе, сугубое аллилуіа и проч. Ясно, что употребленіе этихъ обрядовъ въ дѣйствительности не было подъ такимъ строгимъ запретомъ, какъ можно полагать на основаніи нѣкоторыхъ официальныхъ документовъ и какъ нынѣ стараются увѣрять нѣкоторые» (стр. 363—364).

Есть въ сочиненіи іеросхимонаха Іоанна не мало и другихъ свѣдѣній о расколѣ хотя и не новыхъ, но тѣмъ не менѣе весьма интересныхъ. Такъ напр. изъ него видно, что поповцы въ началѣ прошлаго столѣтія еще не отрѣшились совершенно отъ безпоповщинскихъ воззрѣній на церковь православную, какъ царство антихриста, и на нѣкоторые обряды православія, какъ на печать антихристову (стр. 377—378), что они не чужды были даже мысли о самосожигательствѣ (стр. 544—545), что строгія мѣры противъ старообрядцовъ только препятствовали имъ обращаться къ «православнымъ іереомъ, или какимъ либо инымъ людемъ отъ правовѣрныхъ, разговора ради» о вѣрѣ и для разъясненія истины (стр. 456), что нижегородская «ярмонка» и въ началѣ XVIII столѣтія также, какъ и въ наши дни, снабжала старообрядцовъ «старопечатными» и другими, нужными имъ, книгами (стр. 420) и проч. Наконецъ, не можемъ не указать еще на одно свѣдѣніе, содержащееся въ разсматриваемомъ нами произведеніи о. Іоанна и имѣющее большую важность. Мы разумѣемъ сообщаемое имъ извѣстіе о томъ, что нѣкоторые поповцы его времени держались извѣстныхъ еретическихъ писемъ Аввакума о св. Троицѣ и о воплощеніи Христовомъ, называя ученіе, содержавшееся въ нихъ, «вѣчнымъ евангеліемъ». Извѣстно, что объ этихъ письмахъ первый упоминаетъ св. Димитрій Ростовскій въ своемъ Розыскѣ [1]). Стыдясь этихъ писемъ Аввакума, Денисовъ въ своемъ «Виноградѣ Россійскомъ» утверждаетъ, будто они подложны и именно будто «Димитрій Ростовскій неправедными наношеньми неистинная баснсло-

---

[1]) Ч. I, гл. XVII—XIX и XXV.

вія сшилъ на добляго, аки о Троицѣ и о смотрѣніи неправѣ мудрствующа» [1]). Несправедливость подозрѣній Денисова относительно подлинности писемъ Аввакума уже доказана была и не разъ [2]). Свидѣтельство іеросхимонаха Іоанна о томъ, что нѣкоторые раскольники его времени держались «писанія Аввакума, глаголавшаго въ безумномъ своемъ писаніи на св. Троицу злую хулу», и именно — раздѣлявшаго св. Троицу на три существа (стр. 370), служитъ новымъ и весьма сильнымъ подтвержденіемъ того, что св. Димитрій Ростовскій, обвиняя Аввакума въ еретическихъ мнѣніяхъ о св. Троицѣ, содержавшихся въ его письмахъ, не «сшивалъ на добляго неистинныхъ баснословій», а говорилъ правду. Сочиненіе іеросхимонаха Іоанна написано раньше «Розыска» святителя Димитрія.

Впрочемъ, какъ ни интересны свѣдѣнія, содержащіяся въ сочиненіи іеросхимонаха Іоанна, мы не можемъ не выразить сожалѣнія о томъ, что изданіемъ его редакція вынуждена была «прервать» хотя бы только «на время печатаніе документовъ о первыхъ расколоучителяхъ», въ которыхъ (документахъ), какъ мы уже замѣчали, наука о расколѣ въ настоящее время особенно нуждается.

Во второмъ отдѣлѣ третьей книжки «Братскаго Слова» мы находимъ окончаніе статьи іеромонаха Филарета: «Опытъ сличенія церковныхъ чинопослѣдованій», о которой уже была рѣчь, и другую статью того же трудолюбиваго автора, подъ названіемъ: «О просфорахъ на проскомидіи. Свидѣтельства древлеписьменныхъ и древлепечатныхъ книгъ». Послѣдняя статья, по замѣчанію редакціи, составляетъ отрывокъ изъ приготовляемаго о. Филаретомъ изслѣдованія: «Чинъ литургіи св. Златоуста по изложенію старопечатныхъ, новоисправленнаго и древлеписьменныхъ служебниковъ», которое, очевидно, будетъ служить дополненіемъ къ изданному еще въ

---

[1]) Опис. раск. соч. ч. 1, стр. 136.

[2]) Ист. русск. раск. стр. 289, примѣч. 505; Опис. раск. соч. ч. II, стр. 38—43.

1860 году сочиненію игумена Варлаама, подъ заглавіемъ: «Объ измѣненіяхъ въ чинѣ литургій: Іоанна Златоустаго, Василія Великаго и Григорія Двоеслова, указанныхъ въ поморскихъ отвѣтахъ и Мечѣ духовномъ». Такъ какъ вопросъ «о просфорахъ на проскомидіи» уже достаточно разработанъ въ полемической литературѣ противъ раскола, то, не входя въ подробный разборъ статьи о. Филарета, мы укажемъ только результаты, къ которымъ пришолъ въ своемъ изслѣдованіи достопочтенный авторъ. Относительно числа просфоръ о. Филаретъ говоритъ слѣдующее: «свидѣтельства древлеписьменныхъ служебниковъ показываютъ, что а) извѣстное, строго опредѣленное число просфоръ на проскомидіи въ древлерусской церкви не считалось необходимымъ, или существенно важнымъ условіемъ для священнодѣйствія литургіи, такъ что въ наиболѣе древнихъ спискахъ служебника XII—XIV вв. не находится даже никакихъ указаній о количествѣ просфоръ; б) необходимою и существенно-важною для литургіи всегда признавалась собственно одна просфора, изъ которой приготовляется агнецъ: описаніе дѣйствія надъ этою просфорою находится во всѣхъ безъ исключенія древлеписьменныхъ служебникахъ, и въ одномъ изъ древнѣйшихъ (XII в.) объ этой только просфорѣ и упомянуто; в) относительно же количества прочихъ просфоръ, предлагаемыхъ на проскомидіи, древлерусская церковь не считала необходимымъ соблюдать строгое единообразіе, но по разнымъ мѣстамъ и въ разное время были употребляемы для проскомидіи и три, и четыре, и пять, и шесть, и семь и даже восемь просфоръ; посему г) православная русская церковь при соборномъ исправленіи служебника, ради соблюденія во всемъ полнаго согласія съ православною восточною церковію, назначивъ предлагать на проскомидіи пять просфоръ, не только не допустила чрезъ сіе какого-либо отступленія отъ истины православія, не только не сдѣлала какого-либо существенно-важнаго измѣненія въ чинѣ литургіи, но не отступила и отъ обычая древлерусской церкви, такъ какъ употребленіе пяти просфоръ на проскоми-

діи есть обычай не менѣе древній, какъ и обычай предлагать три просфоры, шесть и семь». Относительно количества частицъ, вынимаемыхъ изъ третьей просфоры [1]), о. Филаретъ утверждаетъ, что «не только древлеписьменные и древлепечатные южно-русскаго изданія, но и уважаемые старообрядцами старопечатные московскіе служебники ясно свидѣтельствуютъ, что изъ одной просфоры могутъ быть вынимаемы нѣсколько частицъ, и что, утверждая противное, старообрядцы становятся въ противорѣчіе съ тѣми самыми богослужебными книгами, отъ которыхъ и малѣйшее отступленіе считаютъ нарушеніемъ вѣры». Наконецъ, касательно печати на просфорахъ іеромонахъ Филаретъ пришолъ къ слѣдующему заключенію: «вопреки мнѣнію старообрядцовъ, утверждающихъ, что на просфорѣ непремѣнно должна быть печать съ изображеніемъ осмиконечнаго креста, главою Адама и съ извѣстными надписями, и что замѣна сей печати другою, съ изображеніемъ четырехконечнаго креста, есть будто бы нарушеніе вѣры и отступленіе отъ святоотеческихъ уставовъ, древлеписьменные и древлепечатные не Московскіе служебники свидѣтельствуютъ, что въ древности безразлично употреблялись печати съ изображеніемъ и четырехконечнаго, и шестиконечнаго, и осмиконечнаго креста, а уважаемые старообрядцами патріаршіе служебники, очевидно не придавая особенной важности вопросу о печати на просфорахъ, не содержатъ положительнаго о печатяхъ наставленія или правила, а по смыслу находящагося въ нихъ наставленія о дѣйствіи надъ агнцемъ можно съ несомнѣнностію заключать, что и они требуютъ печати съ крестомъ четвероконечнымъ, какая доселѣ употребляется въ церкви православной».

Дѣлать подробный разборъ «записки игумена Павла о трехъ его бесѣдахъ съ безпоповскими наставниками, происходившихъ въ городѣ Рѣжицахъ 26—28 февраля 1875 года»,

[1]) Раскольники упрекаютъ церковь за то, что она установила вынимать изъ третьей просфоры вмѣсто одной девять частицъ.

занимающей большую часть III-го отдѣла третьей книжки «Братскаго Слова», а равно — «бесѣды его съ старообрядцами о клятвахъ собора 1667 года», помѣщонной въ томъ же отдѣлѣ, мы не намѣрены. Рѣжицкія бесѣды о. игумена большею частію касаются тѣхъ же сторонъ церковно-религіозной жизни старообрядцовъ, на которыя о. Павелъ обращалъ главное вниманіе собесѣдниковъ своихъ и въ Ново-александровскихъ бесѣдахъ, напечатанныхъ во второй книжкѣ «Братскаго Слова»; даже въ изложеніи ихъ по мѣстамъ встрѣчается близкое сходство съ послѣдними, чтó впрочемъ и естественно, такъ какъ и въ Новоалександровскѣ и въ Рѣжицахъ о. Павелъ велъ рѣчь съ людьми однихъ и тѣхъ же убѣжденій—съ безпоповскими наставниками. Что же касается бесѣды о. Павла о клятвахъ собора 1667 года, то въ ней о. игуменъ излагаетъ — только съ бóльшею обстоятельностію — тотъ же взглядъ на смыслъ и значеніе этихъ клятвъ, какой уже не разъ былъ высказанъ имъ и прежде [1]) и который состоитъ въ томъ, что «соборъ 1667 года положилъ клятву только на отдѣлившихся отъ церкви и на хулителей ея обрядовъ» (стр. 246).

Въ «лѣтописи происходящихъ въ расколѣ событій», которою заканчивается третья книжка «Братскаго Слова», мы находимъ не мало весьма интересныхъ свѣдѣній о заграничныхъ раскольническихъ изданіяхъ, объ Антоніи Шутовѣ (глаголемомъ архіепископѣ московскомъ) и его отношеніяхъ къ заграничной раскольнической іерархіи, о современномъ состояніи раскола на Дону, о нѣкоторыхъ дѣятеляхъ противъ раскола изъ среды бывшихъ старообрядцовъ и проч. Предоставляя самимъ читателямъ познакомиться съ этими любопытными свѣдѣніями, мы обратимъ вниманіе только на слѣдующія болѣе, чѣмъ курьезныя, извѣстія. По словамъ новочеркасскаго корреспондента «Братскаго слова», Антоній московскій нерѣдко присылаетъ донскимъ старообрядцамъ посланія, составляемыя главнымъ его споспѣшникомъ Онисимомъ Швецовымъ,

---

[1]) См. Воспом. и бес. стр. 290—299; «Соврем. Лѣтоп.» 1870 г. № 33.

и въ изобиліи снабжаетъ ихъ книгами для защиты раскола, какъ напр. прислалъ въ довольномъ количествѣ экземпляровъ извѣстныя рѣчи г. Филиппова (о нуждахъ единовѣрія) и изданный заграницей сборникъ о перстосложеніи» (стр. 262). Еще интереснѣе слѣдующее извѣстіе, сообщаемое «Братскимъ Словомъ». Тотъ же Швецовъ, при помощи инока Николы, издалъ заграницей въ концѣ прошлаго года соборное дѣяніе 1667 года съ предисловіемъ и подстрочными замѣчаніями. Въ предисловіи Швецовъ, доказывая, что названіе «раскольникъ» по справедливости должно принадлежать не старообрядцамъ, а православнымъ, въ то же время сообщаетъ своимъ читателямъ о существующей будто бы въ высшихъ правительственныхъ сферахъ готовности подчиниться этому приговору, дѣйствительно признать православныхъ раскольниками, сознать свою вину предъ старообрядцами, принести повинную и такимъ образомъ «водворить боголюбезный миръ въ христіанствѣ». По «свѣдѣніямъ» Швецова, все это могло бы и исполниться легко, если бы только не дѣлали препятствія нѣкоторые люди. «О, всемогущій Боже!—восклицаетъ онъ,—водвори его (т. е, этотъ миръ, непремѣннымъ условіемъ котораго поставляется признаніе православныхъ за раскольниковъ и ихъ смиренное покаяніе предъ дѣйствительными раскольниками), водвори его въ любезномъ нашемъ отечествѣ. О, какъ бы я этого желалъ!!! О чемъ уже идутъ переговоры, какъ я имѣю свѣдѣніе, подъ предсѣдательствомъ Его Императорскаго Высочества Константина Николаевича, въ обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія въ С.-Петербургѣ. Но не вѣрится, потому что только одинъ рѣшился говорить правду г-нъ Тертій Ивановичъ Филипповъ, а противъ его выступили 4 противника: И. Нильскій, о. Іосифъ, Чельцовъ и Чистовичъ» (стр. 255—256).

Такимъ образомъ вопросъ «о нуждахъ единовѣрія», поднятый два года тому назадъ въ С.-Петербургскомъ отдѣлѣ общества любителей духовнаго просвѣщенія и возбудившій между членами его такія жаркія и продолжительныя пренія,

не перестаетъ, какъ видно, и доселѣ занимать тѣхъ, кого онъ такъ, или иначе касается. Имѣя въ виду это обстоятельство, а равно и то, что пренія по этому вопросу теперь судятся отъ устъ самихъ раскольниковъ и при томъ—печатно, мы рѣшаемся съ своей стороны познакомить нашихъ читателей съ нѣкоторыми изъ полученныхъ нами и по причинамъ, всякому понятнымъ, доселѣ не напечатанныхъ корреспонденцій, въ которыхъ авторы ихъ,—лица самыхъ разнообразныхъ общественныхъ положеній,—то высказываютъ свой взглядъ на вопросъ: «о нуждахъ единовѣрія», то произносятъ судъ о самыхъ преніяхъ по поводу его, то наконецъ описываютъ впечатлѣніе, какое пренія эти произвели на раскольниковъ. «Раскольники, пишетъ намъ одинъ преосвященный, теперь уже почти и не спорятъ ни объ аллилуіа, ни объ имени Іисусъ, ни о перстосложеніи, ни о прочихъ своихъ догматахъ; въ собесѣдованіяхъ съ ними только и рѣчи, что о клятвахъ Московскаго собора... Недавно между нашими раскольниками появилась книжица рукописная, состоящая изъ двухъ докладныхъ записокъ, которыя имѣлъ дерзость подать N. единовѣрческій священникъ N.N. въ 1860 и 1864 годахъ. Въ послѣдней запискѣ проводятся тѣже самыя идеи и даже тѣми же самыми выраженіями, какія встрѣчаются у г. Филиппова». «Наши коноводы раскола, пишетъ одинъ московскій священникъ, готовы озолотить защитника нуждъ единовѣрія и память о немъ «увѣковѣчить въ роды родовъ», какъ выразился мнѣ Морозовскій наставникъ А. С. Раскольники московскіе съ участіемъ православныхъ по имени желаютъ перепечатать статьи изъ «Гражданина» особою книжкою въ громадномъ количествѣ для совращенія православныхъ колеблющихся... Не съ особеннымъ ли удовольствіемъ они прочтутъ удостовѣреніе, будто «въ священныхъ ракахъ (Московскаго Успенскаго Собора, или Чудова монастыря, гдѣ впрочемъ одна рака святителя Алексѣя) почиваютъ во святыни двуперстники?» Чѣмъ это докажетъ г. Филипповъ»? «Когда въ Петербургскомъ обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія поднялся вопросъ, затѣмъ и оживлен-

ный споръ о нуждахъ единовѣрія, измышленныхъ г. Филипповымъ, пишетъ наставникъ одной провинціальной семинаріи, нашего города старообрядцы привлечены были къ тому, чтобы обратить вниманіе на эти споры. Къ этому ихъ побудили Московскіе старообрядцы. Къ сожалѣнію, подъ вліяніемъ своихъ руководителей, они ограничивали свое вниманіе только тѣмъ, что̀ изволилъ говорить и писать г. Филипповъ. Такъ, когда напечатаны были безъимянныя статьи въ «Гражданинѣ» за 1873 годъ, московскіе благодѣтели поспѣшили нѣсколько экземпляровъ драгоцѣнныхъ для старообрядцевъ №№ „Гражданина“ прислать въ нашъ городъ съ наставленіемъ поучаться ими. Когда затѣмъ вышелъ извѣстный сборникъ протоколовъ, тѣми же москвичами прислано было нѣсколько экземпляровъ и этого изданія съ повелѣніемъ читать только мудрыя и учено-добросовѣстныя рѣчи г. Филиппова. Въ недавнее время нѣкоторые изъ нашихъ старообрядцевъ ѣздили въ Москву принять благословеніе отъ своего архипастыря Антонія Шутова, послушать мудрыхъ рѣчей его и его сподвижниковъ, а также и поразсмотрѣть московскія древности. Въ Москвѣ пресловутый представитель Бѣлокриницкой іерархіи совѣтовалъ путникамъ пользоваться во время бесѣдъ съ Никоніанами тѣмъ, что̀ писалъ г. Филипповъ, и показывалъ имъ №№ «Гражданина» съ рѣчами его, въ богатомъ переплетѣ, какъ нѣкую святыню. А кто этотъ Филипповъ, спросили путники? Это— ученый генералъ, отвѣчалъ тотъ». А вотъ—простое слово о томъ же предметѣ одного поселянина, казака Островской станицы земли Войска Донскаго, бывшаго нѣкогда раскольникомъ, а нынѣ—сына св. церкви. «Предметомъ моего слова, пишетъ онъ, будетъ знаменитое въ старообрядческомъ мірѣ чтеніе г. Филиппова «о нуждахъ единовѣрія», и именно — чтеніе 26 февраля и 13 марта 1874 года. Но какъ противъ него уже есть борцы не мнѣ чета, то я беру только тѣ мѣста изъ его чтеній, которыя болѣе безпокоятъ совѣсть истинно вѣрующаго, гдѣ авторъ выходитъ за предѣлы христіанскаго мышленія, гдѣ личное мнѣніе стремится къ уничтоженію всякаго

авторитета и гдѣ пріемы проповѣдника лишаютъ его права на снисхожденіе, оказываемое ему защитниками церковной истины, и невольно вызываютъ изъ устъ слово обличенія, слово за безчестіе матери... не теплое, но горячее слово». Послѣ такого предисловія авторъ останавливается на нѣкоторыхъ частныхъ мысляхъ и выраженіяхъ защитника нуждъ единовѣрія и доказываетъ ихъ несправедливость мѣтко и иногда весьма остроумно, хотя долгъ справедливости требуетъ замѣтить, что въ своихъ доказательствахъ почтенный поселянинъ немного сообщаетъ новаго сравнительно съ тѣмъ, что̀ было высказано по этому вопросу противниками защитника нуждъ единовѣрія.

Мы привели всѣ эти отзывы о вліяніи на расколъ чтеній г. Филиппова «о нуждахъ единовѣрія» не для того, чтобы показать, на сколько правъ былъ одинъ изъ противниковъ его, заявившій въ своей рѣчи, что защитникъ нуждъ единовѣрія въ своемъ чтеніи развивалъ и доказывалъ большею частію такія положенія, которыхъ держатся только раскольники и тѣ изъ единовѣрцевъ, которые, по своимъ отношеніямъ къ церкви, стоятъ ближе къ расколу, чѣмъ къ православію, и что успѣхъ чтеній г. Филиппова среди заблуждающихъ несомнѣненъ и великъ, хотя, конечно, неожиданнъ для автора ихъ,— въ этомъ, вѣроятно, въ настоящее время никто уже не сомнѣвается,—но для того, чтобы указать православной полемикѣ, на что̀ она должна обратить преимущественное свое вниманіе въ наши дни, и въ тоже время—показать, какъ вѣрно понимаетъ свои задачи «Братское Слово», которое то цѣлыми статьями (кн. I, отд. 2, стр. 3—19; кн. 3, отд. 3, стр. 238—250), то краткими замѣтками (кн. 2, отд. 2, стр. 146; кн. 3, отд. 1, стр. 363) старается разъяснить поднятый г. Филипповымъ вопросъ о клятвахъ собора 1667 года, сдѣлавшійся въ настоящее время главнѣйшимъ предметомъ недоумѣній и пререканій раскольническихъ.

N.

Исторія проповѣдей Боссюэта.

Дюссольтъ говоритъ, что съ именемъ Боссюэта французскіе писатели соединяютъ понятіе о богословѣ перваго ранга, глубокомъ политикѣ, возвышенномъ историкѣ и краснорѣчивѣйшемъ ораторѣ [1]).

Не станемъ говорить, на сколько указанный отзывъ отвѣчаетъ дѣлу во всѣхъ отношеніяхъ. Скажемъ только, что онъ остается непоколебимымъ до настоящаго времени въ отношеніи ораторскихъ достоинствъ Боссюэта. Даръ краснорѣчія и необыкновенная сила чувствъ, отразившаяся въ проповѣдяхъ его, продолжали и продолжаютъ вызывать похвалы, вполнѣ равносильныя отзыву Дюссольта. Ораторскія произведенія Боссюэта сравниваютъ съ произведеніями Пиндара [2]), Демосѳена [3]), Исократа [4]), Златоуста [5]) и другихъ знаменитостей классической древности. Ораторскій талантъ его такъ великъ, говоритъ Низаръ [6]), что изслѣдователи произведеній его не знаютъ, не будетъ ли то ошибкою, чтобы приравнивать его къ другимъ [7]). Боссюэтъ—истинный творецъ и самый совершенный образецъ ораторскаго краснорѣчія [8]).

---

[1]) Nitices bigr. placées en tete des orais. f. p. 11. 13. 14. Paris. 1820.

[2]) ib. p. 12.

[3]) Maury,—essai sur eloquence de la chaire. p. 41—42. Paris. 1850.

[4]) Caillot,—vie de Boss... discours preliminaire. p. 1. Paris. 1825.

[5]) Dussault,—ib. p. 14.

[6]) Профессоръ франц. коллегіи и директоръ высшей норм. школы. Словарь Толля, t 1. p. 1007.

[7]) Revue d. d. mondes 1857. t. 1. p. 413.

[8]) Maury,—ib. p, 42.

Въ виду такихъ лестныхъ отзывовъ относительно ораторскихъ достоинствъ Боссюэта и того важнаго значенія, какое онъ имѣетъ въ исторіи ораторскаго краснорѣчія [1]), мы и намѣрены приступить къ изслѣдованію произведеній его въ ораторскомъ родѣ, ограничивъ свое изслѣдованіе, въ настоящемъ случаѣ, исторіей текста этихъ произведеній.

Изслѣдователи произведеній Боссюэта и его біографы единогласно свидѣтельствуютъ, что самъ Боссюэтъ въ теченіи всей своей жизни издалъ въ свѣтъ самое незначительное количество проповѣдей [2]). Онъ не любилъ собирать своихъ произведеній въ указанномъ родѣ и публиковать ихъ печатно [3]); публиковалъ онъ немедленно только такія, въ которыхъ содержались принципы, требующіе самаго скораго, самаго быстраго распространенія. Въ такомъ родѣ мы знаемъ слово «sur l'unité d'eglise», сказанное въ 1681 году 9 ноября [4]), предъ открытіемъ знаменитаго собранія французскаго духовенства, состоявшагося въ 1682 году [5]). Рѣчь, сказанная при гробѣ англійской королевы Генріетты-Маріи, отпечатана была въ 1669 году, только по настоятельной просьбѣ графини Орлеанской—дочери умершей [6]). Въ періодъ своей архипастырской дѣятельности въ Мо, Боссюэтъ выпустилъ въ свѣтъ одну послѣ другой—четыре погребальныхъ рѣчи (1683—1687), опять уступая просьбамъ друзей и обычаю времени [7]). Проповѣдь «pour la profession de foi de m-me de la Valliere» и погребальная рѣчь, сказанная при гробѣ Николая Корне—знаменитаго учителя Наварской коллегіи [8]), были подарены публикѣ еще при жизни Боссюэта, только не самимъ Боссюэтомъ, а людь-

---

1) Maury, pag. 42.
2) Gandar,— Boss. orateur—introd, d. liv. p. 1. Paris. 1867.
3) ibid.
4) Nettement—etud. hist. plac. en tete d. orais. fun. p. 15. Paris.1842.
5) Caillot,—vie de Boss. p. 100.
6) Gandar,—ibid. p. 1.
7) ibid. p. 2.
8) Caillot,—vie de Bossuet, p. 4.

ми посторонними. Узнавъ объ этомъ, Боссюэтъ выразилъ даже неудовольствіе: ему представилось, что текстъ означенныхъ проповѣдей до такой степени испорченъ, что волей-неволей придется отказываться отъ собственныхъ произведеній [1]). Къ счастію, ни та ни другая проповѣдь, за исключеніемъ незначительныхъ подробностей, не утратили своего настоящаго характера.

Этимъ, можно сказать, и ограничивается серія проповѣдей, сдѣлавшихся литературной собственностію, при жизни самаго автора. Что же касается до остальныхъ—вышедшихъ въ свѣтъ и образовавшихъ со временемъ цѣлые сборники [2]), то дѣло это вполнѣ принадлежитъ лицамъ постороннимъ, пережившимъ Боссюэта Мы увидимъ ниже, кто были собиратели проповѣдей помянутаго оратора и съ какими затрудненіями приходилось имъ бороться при достиженіи своей цѣли

Теперь же обратимся къ рѣшенію слѣдующихъ вопросовъ: почему Боссюэтъ, чаруя всѣхъ своимъ краснорѣчіемъ, мало или почти не публиковалъ своихъ проповѣдей? Было ли тутъ простое только нежеланіе, какъ нѣкоторые думаютъ [3]), или существовали на это другаго рода причины?—Отвѣтъ будетъ ясенъ, если мы обратимся къ свидѣтельствамъ, во всей полнотѣ раскрывающимъ обычный методъ приготовленія Боссюэта къ произношенію проповѣдей, и сравнимъ эти свидѣтельства съ самымъ текстомъ проповѣдей, отпечатанныхъ, въ позднѣйшее время, по найденнымъ манускриптамъ-автографамъ.

Изъ свидѣтельствъ, заслуживающихъ полнаго довѣрія, мы имѣемъ два: Аббатъ Ледье, жившій по увѣренію Гандара [4]), около 20 лѣтъ въ домѣ Боссюэта и знавшій самаго оратора такъ, какъ никто его не зналъ, передаетъ слѣдующее: «по большей части, одинъ или два летучихъ листа, гдѣ обыкно-

[1]) Ledieu,—memoire touchant messire Bossuet. p. 88. 91.
[2]) Извѣстно около 200 проповѣдей.
[3]) Gandar,—Boss. orateur—introd. d. liv. p. II.
[4]) Gandar,—Boss. orateur—intrd. d. liv. p, IV.—

венно заключается вся проповѣдь Боссюэта. Проповѣдь эта имѣетъ во главѣ текстъ и такую замѣтку на полѣ: pour exorde (для приступа); дѣленіе на двѣ или на три части бесѣды всегда обозначено явственно, вслѣдъ за текстомъ или начертаніемъ приступа; самое содержаніе означенныхъ частей не заключаетъ въ себѣ ничего, кромѣ нѣсколькихъ текстовъ изъ Свящ. Писанія и отрывковъ изъ отцовъ церкви по преимуществу греческихъ. Исключая большихъ панегириковъ и не многаго числа другихъ блестящихъ актовъ, ни одна проповѣдь не имѣетъ формы законченной бесѣды; весьма многія писаны на латинскомъ языкѣ [1])». Такъ говоритъ человѣкъ лично знавшій Боссюэта и имѣвшій свободный доступъ къ бумагамъ послѣдняго.

Другой свидѣтель—секретарь Боссюэта разсказываетъ, что ему приходилось весьма часто наблюдать за приготовленіемъ своего епископа къ проповѣди. По его словамъ «Боссюэтъ бралъ обыкновенно библію или св. Августина и, прочитавъ изъ нихъ съ глубокимъ вниманіемъ понѣскольку главъ сряду, набрасывалъ на бумагу различныя замѣтки. Замѣтки эти были ни что иное, какъ тексты или краткое обозначеніе плана и дѣленія бесѣды; послѣ этого ораторъ погружался въ размышленіе и молитву, продолжавшіяся до тѣхъ поръ, пока наступало время всходить на каѳедру. Взойдя на каѳедру, онъ начиналъ говорить безъ принужденности, просто и отъ избытка сердца» [2]).

Указанныхъ свидѣтельствъ достаточно уже къ тому, чтобы дать рѣшительный отвѣтъ на предложенный вопросъ, т. е. сказать, что Боссюэтъ не печаталъ своихъ проповѣдей не потому, чтобы не хотѣлъ этого дѣлать, а потому, что проповѣди его не могли быть отпечатаны въ такомъ видѣ, какъ онѣ излагались въ манускриптахъ-автографахъ. Нѣтъ сомнѣнія, что вышла бы громадная разница между словомъ, про-

---

[1]) Ledieu,—memoire. p. 118.

[2]) Gandar—Boss. orateur-introd. d. liv. p. IV.

изнесеннымъ съ каѳедры и тѣмъ же самымъ словомъ, изложеннымъ предварительно на бумагѣ. Стоитъ только проанализировать проповѣдь «на грѣхъ привычки» (sur le pêché d'habitude), произнесенную Боссюэтомъ въ самый ранній періодъ его проповѣднической дѣятельности [1]), чтобы убѣдиться, что ораторскій талантъ его стоитъ не выше дюжинной посредственности. Содержаніе этой проповѣди, какъ она отпечатана съ найденнаго манускрипта, отличается крайнею бѣдностію, и по мыслямъ, и по краснорѣчію [2]). Между тѣмъ, извѣстно, что въ этотъ же самый періодъ времени Боссюэтъ произносилъ импровизаціи въ замкахъ Дерамбулье [3]) и Вандомъ [4]) и произвелъ на всѣхъ чарующее впечатлѣніе своимъ краснорѣчіемъ [5]). Такая рѣзкая противоположность въ томъ и другомъ случаѣ даетъ право думать, что проповѣдь «на грѣхъ привычки» въ такомъ видѣ, какъ она отпечатана, въ позднѣйшее время, съ найденнаго манускрипта, далеко не совмѣщаетъ въ себѣ всѣхъ тѣхъ красотъ рѣчи, которыми ораторъ уже блисталъ въ то время и которыми навѣрно запечатлѣлъ устную бесѣду съ каѳедры. Въ теперешнемъ же своемъ видѣ, проповѣдь эта, по справедливому замѣчанію Гандара [6]), представляетъ не болѣе, какъ образчикъ тѣхъ бѣглыхъ замѣтокъ, набросокъ и выдержекъ изъ Свящ. Писанія и отеческихъ твореній, о которыхъ передаютъ намъ и вышеуказанные современники Боссюэта.

Руководясь такими данными, мы можемъ сказать рѣшительно, что Боссюэтъ, за исключеніемъ не многихъ случаевъ, не писалъ своихъ проповѣдей сполна, съ тщательной литературной обработкой, а ограничивался однѣми простыми замѣтками и выдержками, не имѣющими по видимому никакой

---

1) Gandar. p. VII.
2) Ibid. p. VIII.
3) Nettem. etud. hist. en tete d. orais. f. p. V.
4) Floquet, etudes sur la vie de Bossuet. t. I, p. 101. Paris. 1855 an.
5) Nett. ib. p. 4.
6) Boss. orateur. p. 7.

связи и послѣдовательности [1]). Съ этими замѣтками онъ выходилъ на каѳедру и расточалъ тутъ цвѣты своего краснорѣчія. Тетрадь не приковывала его къ себѣ: онъ мало или почти никогда не обращался за ея пособіемъ [2]). Проникнутый заранѣе какой нибудь мыслію, онъ выходилъ съ полной самоувѣренностію и говорилъ бойко, плавно, не стѣсняясь подробностями развитія. Отъ того-то и рѣчь его весьма часто принимала повороты не совсѣмъ согласные съ заранѣе намѣченнымъ планомъ [3]) и не отличалась строгой послѣдовательностію и систематичностію. Но тутъ важную роль играло воодушевленіе. Дюссольтъ говоритъ, что вся рѣчь Боссюэта, съ перваго и до послѣдняго слова, проникалась воодушевленіемъ, кипѣла жизнію [4]). Въ минуты удвоеннаго восторга, когда этотъ орелъ распускалъ свои крылья съ большей свободой, предѣлы ораторскаго краснорѣчія становились для него тѣсны: онъ переступалъ ихъ, входилъ въ область поэзіи и достигалъ тутъ предѣловъ самыхъ возвышенныхъ [5]).

Понятно, что такая живая, восторженная бесѣда оратора не позволяла ему иногда держаться опредѣленнаго плана; а отсюда понятно и то, что бесѣда его, произнесенная съ каѳедры, мало или почти не имѣла ничего общаго съ тѣмъ автографомъ, который лежалъ предъ нимъ и въ которомъ находились различныя замѣтки и выдержки. Публика, слушающая его проповѣди и восхищающаяся его краснорѣчіемъ, была бы поражена, если бы увидѣла печатную проповѣдь Боссюэта съ такимъ бѣднымъ содержаніемъ и при такой неупорядоченности, какъ она набрасывалась на бумагу, за нѣсколько минутъ предъ произношеніемъ; она (публика) не повѣрила бы, что такая проповѣдь принадлежитъ Боссюэту.

---

[1]) Patin,—eloge de Bossuet.

[2]) Gandar,—ibid. introd. d. livre p. XXXIV.

[3]) Боссюэтъ самъ признавался, что ему трудно держаться опред. плана. Duss. ib. p. 15.

[4]) Ibid.

[5]) Ibid.

Вотъ причина, почему Боссюэтъ мало или почти не публиковалъ своихъ проповѣдей печатно. Онъ не хотѣлъ своими автографами вводить публику въ недоумѣніе, портить то впечатлѣніе, которое онъ оставлялъ устной бесѣдой и, наконецъ, видимо, по своей доброй волѣ, накладывать на себя печать литературнаго безславія. А времени изложить проповѣдь письменно въ такой полнотѣ и послѣдовательности, съ какой она развивалась на каѳедрѣ, Боссюэтъ не имѣлъ. Онъ такъ былъ занятъ насущными потребностями дня, что возвращаться къ прошедшему, передѣлывать то, что разъ сдѣлано, казалось для него излишнимъ и напраснымъ [1]).

Какимъ же образомъ, послѣ этого, могли образоваться цѣлые сборники проповѣдей, по большей части законченныхъ, не лишенныхъ системы, послѣдовательности и цвѣтовъ краснорѣчія? Можемъ ли мы сказать рѣшительно, что проповѣди, въ такомъ видѣ какъ онѣ отпечатаны въ сборникахъ, вполнѣ принадлежатъ Боссюэту? Не скрывается ли подъ фирмою Боссюэта другое лицо, въ честь котораго и расточаетъ похвалы французская критика?

Отвѣтомъ на эти вопросы можетъ служить самый процессъ собиранія и приведенія означенныхъ проповѣдей въ порядокъ.

По смерти Боссюэта въ 1704 году 12 апрѣля [2]), всѣ документы его перешли въ руки одного изъ родственниковъ его—епископа Детруа [3]). Между документами этими находилось и нѣсколько проповѣдей, писанныхъ рукою Боссюэта. Имѣя въ виду подражать Боссюэту и оказать услугу молодымъ проповѣдникамъ, помянутый епископъ дѣлалъ копіи съ находящихся у него подъ руками проповѣдей Боссюэта и распускалъ эти копіи по разнымъ рукамъ. Къ несчастію, дѣло это производилось у него безъ должной осторожности. Очень

---

[1]) Nett. ib. p. 9—10.

[2]) Duss.—ib. p. 9; Caillot, vie de Bossuet. ch. XXXI. p. 370.

[3]) Городъ департ. Шампань—во Францiя.

часто, передавая означенныя копіи, онъ передавалъ вмѣстѣ съ ними и автографы Боссюэта. Такимъ образомъ, большое число проповѣдей и особенно много панегириковъ, которые хранились еще въ памяти современниковъ [1]), были затеряны безвозвратно [2]).

Нѣкоторые изъ этихъ проповѣдей, разсѣянныя по разнымъ рукамъ, благодаря нерадѣнію владѣтеля, были первыми подпавшими публикаціи. Дѣло это сложилось такъ: когда найдено было нѣсколько проповѣдей, несомнѣнно принадлежащихъ Боссюэту, аббатъ Леруа, желая извлечь для себя нѣкотораго рода барышъ, соединилъ ихъ въ особый сборникъ. Въ такомъ видѣ проповѣди эти проданы были въ королевскую библіотеку и тотъ часъ же переданы аббату Леке, трудившемуся въ то время надъ большимъ изданіемъ произведеній Боссюэта (Oeuvres de Bossuet), которыхъ первые томы только что появились въ свѣтъ [3]). Въ моментъ передачи манускриптовъ въ королевскую библіотеку, лица, соприкосновенныя этому дѣлу, упомянули о двадцати проповѣдяхъ, писанныхъ самимъ Боссюэтомъ. Въ числѣ этихъ проповѣдей находились, по большей части, проповѣди на праздники Богородичные, прекрасное слово «sur l'honneur du monde» съ привѣтствіемъ принцу Конде и панегирикъ «de saint François de Sales [4])». Условія продажи и передачи означенныхъ манускриптовъ записаны были въ книгу подъ 30-мъ января 1768 года, въ монастырѣ «Des Blancs-Manteaux [5])» и подписаны: аббатами Леруа и Леке и четырьмя бенедиктинцами, обязавшимися при этомъ изслѣдовать текстъ означенныхъ проповѣдей и представить на нихъ свой отзывъ.

---

[1]) Les panegiriques de S. Thomas d'Aquin, de S. Thomas de Villeneuve et de S. Paul.

[2]) Автографъ, содержащій въ себѣ погреб. рѣчь, произнес. въ 1667 г. при гробѣ франц. королевы, до сего времени не найденъ.

[3]) Paris. 1767 an. ed. Boudet.

[4]) Documents sur les manuscrits d. Boss., cité par Band. ib.

[5]) Rue de Paradis, quartier S. Avoye.

Спустя нѣсколько мѣсяцевъ, бенедиктинцы отказываются отъ принятой на себя работы. Аббатъ Леке — главный дѣятель надъ изданіемъ трудовъ Боссюэта, къ концу апрѣля 1768 года, скоропостижно умираетъ. Дѣло публикаціи найденныхъ проповѣдей откладываѐтся, такимъ образомъ, до будущаго.

Тѣмъ не менѣе, первый шагъ былъ уже сдѣланъ. Найденныя проповѣди возбудили интересъ: многимъ хотѣлось поскорѣе видѣть ихъ въ печати, а другихъ подстрекало любопытство пуститься на новые поиски. Гандаръ говоритъ, что Les Blancs-Manteaux путешествовали въ это время по Мосской, Мецкой и Труасской епархіямъ съ цѣлію отыскать тамъ другія проповѣди Боссюэта [1]). Но драгоцѣнные памятники оратора достались въ руки человѣка болѣе достойнаго.

Послѣ смерти аббата Леке, послѣдовавшей внезапно, король даетъ приказаніе, отъ 29 мая 1768 года, чтобы изданіе, надъ которымъ трудился Леке, было продолжено. Въ силу такого распоряженія со стороны короля и въ силу собственнаго призванія продолжателемъ занятій Леке является Dom. Jean-Pierre Deforis: онъ льстилъ себя надеждою «явиться первымъ издателемъ проповѣдей знаменитаго оратора» и надежды его оправдались бы, если бы не постигла его преждевременно несчастная участь. Когда разгорѣлась французская революція (около 1793 г.), на Дефори, какъ янсениста, послѣдовалъ духовенству доносъ, вслѣдствіе котораго его и обвинили, какъ невѣрующаго издателя. Сдѣлавшись подозрительнымъ и не ручаясь за свою жизнь, онъ тотчасъ же принимаетъ предосторожности относительно драгоцѣнныхъ бумагъ, хранившихся у него въ квартирѣ. Онъ пишетъ записку съ такимъ содержаніемъ: «чрезъ 24 часа, послѣ моей смерти, извѣстная личность должна препроводить эти бумаги (при которыхъ положена была записка) къ книгопродавцу Лями». Дѣйствительно, Дефори не обманулся въ своемъ предположе-

[1]) Boss. orateur-introd. d. liv.

ніи относительно участи, которая ему заготовлялась. Арестованный вслѣдъ за сентябрской рѣзней, онъ заключенъ былъ въ тюрьму на 18 мѣсяцевъ, а за тѣмъ, 25 іюня 1794 года, распрощался и съ жизнію на эшафотѣ [1]). Такимъ образомъ, и этотъ дѣятель не вполнѣ достигаетъ того, чего желалъ достигнуть.

Заслуга его, по отношенію къ проповѣдямъ Боссюэта, можетъ по справедливости быть названа все-таки драгоцѣнной. Со смертію епископа Труасскаго (1743 г.), которому достались всѣ документы Боссюэта, Дефори напалъ на слѣдъ нѣкоторыхъ проповѣдей знаменитаго оратора въ Труа. Тамъ въ это время проповѣдывалъ уже племянникъ Боссюэта и слово его, какъ передавали, весьма часто ограничивалось однимъ только повтореніемъ проповѣдей своего дяди [2]). Войдя въ сношеніе съ означеннымъ племянникомъ Боссюэта, Дефори пріобрѣтаетъ значительную часть драгоцѣнныхъ бумагъ и дѣлаетъ ихъ новымъ достояніемъ уже извѣстнаго сборника. Въ Мосской епархіи сообщили ему еще нѣсколько бесѣдъ, записанныхъ вѣрующими со словъ Боссюэта, и, кромѣ того, старики разсказывали, что если бы онъ—Дефори явился къ нимъ пораньше — лѣтъ за 20-ть, то нашелъ бы множество различныхъ бесѣдъ, хранившихся въ различныхъ рукахъ [3]). Къ несчастію, это было поздно, и бесѣды были уже затеряны.

Часть проповѣдей, попавшихъ въ руки племянника Боссюэта, конечно, не совмѣщала въ себѣ всего богатства ораторскихъ произведеній Боссюэта, перешедшихъ по наслѣдству къ епископу Труасскому. Очень можетъ быть, что многія проповѣди остались въ числѣ другихъ бумагъ и вмѣстѣ съ ними перешли въ руки новаго наслѣдника по смерти перваго.

---

[1]) Guillon,—les martyrs de la foi pendant la revolution francaise. Paris. 1821 an. t. II.

[2]) Gandar,—Boss. orateur-introd. d. liv. p. VIII.

[3]) Preface placée en tete des sermons de Boss. 1772 an.

Мысль эта не покидала Дефори. И вотъ онъ отправляется на новые поиски.

По смерти епископа Труасскаго — перваго наслѣдника Боссюэта (1743 г.), всѣ бумаги, въ страшномъ безпорядкѣ, отправлены были къ ближайшему наслѣднику, первопрезиденту Мецкаго парламента и внуку одной изъ сестеръ Мосскаго епископа г. Казо́ [1]. Означенный президентъ въ 1751 году умеръ [2], и бумаги всѣ остались въ полное распоряженіе жены покойнаго [3]. Дефори обратился съ просьбой къ женѣ, чтобы та позволила ему ознакомиться съ документами, которые остались у ней по смерти мужа. Просьба его была уважена. И результатомъ настоящихъ поисковъ Дефори было то, что онъ открылъ въ предложенныхъ ему бумагахъ множество проповѣдей и эскизовъ, писанныхъ рукою Боссюэта.

Изъ указанныхъ пріобрѣтеній Дефори составлено было четыре большихъ тома ораторскихъ произведеній Боссюэта, изъ которыхъ три появились въ 1772 году [4], а четвертый въ 1778 году [5].

Десять лѣтъ спустя (1788) послѣ этого, опубликованъ былъ новый томъ проповѣдей, собранныхъ Дефори отъ различныхъ личностей [6]. Интересъ этого тома состоялъ главнымъ образомъ въ томъ, что тутъ находилось пятнадцать панегириковъ, найденныхъ въ Мецѣ у аббата Монтолона [7], которому, какъ можно предполагать, вручила ихъ жена Казо́, не придавая этому подарку особенной важности.

Принимая во вниманіе тотъ фактъ, что ни одна изъ про-

---

[1]) Gandar,—ib. p. VIII.

[2]) Michel,—bigraphie de Parl. de Metz. 1853.

[3]) Въ то время, когда жена Казо́ сдѣлалась наслѣдницей всѣхъ письменныхъ документовъ своего мужа, Les Blancs-Manteaux путешествовали повсюду, чтобы открыть новыя проповѣди Боссюэта, кромѣ извѣстныхъ по сборнику Леруа.

[4]) Gandar,—ib. p. IX.

[5]) Ibid.

[6]) Ibid.

[7]) Настоятель каѳедр. Мецкаго собора и братъ президента Казо́.

повѣдей Боссюэта, въ теченіи шестидесяти восьми лѣтъ (1704—1772) не сдѣлалась литературной собственностію, что пять томовъ, опубликованныхъ въ 1772, 1778 и 1788 годахъ [1]), содержать въ себѣ около двухъ сотъ бесѣдъ, изъ которыхъ сто могутъ считаться «chefs-d'oeuvre» и что въ теченіи восьмидесяти (1778—1858) лѣтъ всѣ усилія критики не могли увеличить указанныхъ сборниковъ ни на одну цѣльную бесѣду, мы можемъ понять, какую важную услугу оказалъ Дефори по отношенію къ проповѣдямъ Боссюэта.

Кромѣ того, манускрипты-автографы, которыми Дефори пользовался для составленія сборниковъ, находились въ крайнемъ безпорядкѣ. Нужно было рыться въ перепутанной кучѣ отдѣльныхъ листовъ, тщательно выдѣлять каждую бесѣду и дешифрировать ее: новая задача, стоющая громадныхъ трудовъ; тѣмъ болѣе, что проповѣди, которыя Боссюэтъ излагалъ въ Наваррской коллегіи [2]) и въ теченіи первыхъ лѣтъ своего пребыванія въ Мецѣ [3]) отличались быстрымъ, неяснымъ, иногда даже неуловимымъ почеркомъ [4]). Но главная трудность заключалась не въ ознакомленіи съ неопредѣленными и измѣнчивыми формами письма Боссюэта, а въ томъ, чтобы среди сокращеній, помарокъ, передѣлокъ, цитатъ и помѣтокъ, уловить нить мыслей. Трудъ этотъ, если бы онъ совершался даже при помощи лицъ постороннихъ, оставляетъ величайшую заслугу за Дефори.

Но современники Дефори иначе посмотрѣли на это дѣло. Цѣня заслугу Дефори въ открытіи проповѣдей, они порицали его за недобросовѣстное отношеніе къ этимъ проповѣдямъ: имъ казалось, что Дефори, работая надъ манускриптами, переисказилъ послѣдніе до такой степени, что въ печатныхъ проповѣдяхъ, изданныхъ по этимъ манускриптамъ, осталось

---

[1]) Dictionn. des sciences philosophiques. t. I. p. 363.

[2]) Около 1648 г.

[3]) Около 1652 г.

[4]) Gandar,—ibid. p. X.

одно только свойство, вполнѣ принадлежащее Дефори [1]). И въ самомъ дѣлѣ, какъ не задаться подобнаго рода мыслію? Многіе хорошо помнили живую бесѣду Боссюэта и, сравнивая ее съ печатными проповѣдями, невольно чувствовали разность, причина которой, по ихъ мнѣнію, скрывалась въ Дефори. Для другихъ не безъизвѣстны были и самые манускрипты, съ которыми Дефори имѣлъ дѣло: сопоставляя ихъ съ печатными проповѣдями, они тѣмъ болѣе могли утверждать, что Дефори испортилъ подлинный текстъ Боссюэта.

Между тѣмъ, всматриваясь въ дѣло поглубже, мы найдемъ, что Дефори далеко не такъ относился къ автографамъ Боссюэта, какъ это представлялось его современникамъ. Гандаръ говоритъ: «разсматривая труды Дефори и его помощниковъ, въ отношеніи къ проповѣдямъ Боссюэта, я не разъ удивлялся ихъ умному и вѣрному способу толкованія признаковъ самыхъ трудныхъ, самыхъ неуловимыхъ и въ особенности ихъ умѣнью поставлять на свое мѣсто тѣ прибавленія и выноски, которыя привнесены авторомъ послѣ подъ различными знаками и которыя какъ разъ идутъ вслѣдъ за развитіемъ извѣстной мысли» [2]). Извѣстно, что Боссюэтъ писалъ проповѣди наскоро, и писалъ только для себя, не имѣя въ виду публиковать ихъ печатно, а потому онъ весьма часто, не придерживаясь никакого порядка, то на поляхъ, то на добавочныхъ листахъ, или въ какомъ нибудь другомъ мѣстѣ проповѣди, дѣлалъ различныя замѣтки и выдержки изъ Свящ. Писанія или отеческихъ твореній. Выдержки эти записывались или сполна, цѣликомъ безъ указаній мѣста и автора, откуда берутся, или помѣчались однѣми заглавными буквами текста [3]). Дефори на все это обратилъ серьезное вниманіе. Онъ постоянно совѣщался съ своими сотрудниками [4]) о назначеніи каждой мысли, каждой выдержки, каждаго знака, и

[1]) Gandar,—Boss. orateur—ib. p. XVIII.
[2]) Ibid. p. X.
[3]) Gandar,—ib. p. XV.
[4]) Dom. Coniac, Tabaraud et Dom. Brial. ib. p. X et XV.

тогда только поставлялъ ихъ на извѣстное мѣсто, когда общій голосъ того требовалъ. Съ общаго согласія, онъ обозначалъ цитаты, показывалъ подъ строками (внизу страницы) авторовъ, книгу, главу и стихъ, откуда взята была извѣстная выдержка или библейскій текстъ. Съ общаго согласія, онъ оставлялъ въ текстѣ всѣ небрежности, смѣлости, неправильности языка или дѣйствительныя или только кажущіяся. Словомъ, онъ хотѣлъ представить проповѣди Боссюэта цѣликомъ, какъ онѣ есть, ничего не прибавляя и не убавляя, но представить въ видѣ упорядоченномъ, въ системѣ и послѣдовательности. «Пусть Боссюэтъ говоритъ такъ, какъ онъ говорилъ и какъ вообще говорили въ его время». Вотъ мысль, которая ни на минуту не покидала Дефори во время занятій его манускриптами [1]).

Понятно, что при такомъ отношеніи Дефори къ манускриптамъ Боссюэта не могло бы быть и рѣчи о подложности или порчѣ текста въ печатныхъ проповѣдяхъ, если бы только Дефори посерьезнѣе отнесся къ типографскому дѣлу и не сдѣлалъ нѣкоторыхъ уступокъ требованіямъ книгопродавца-издателя.

Въ моментъ, когда Дефори совершенно былъ погруженъ въ свои копіи, изъ провинціи прибылъ аббатъ Мори [2]). Какъ человѣкъ честолюбивый и самонадѣянный, Мори поставилъ для себя задачей: «прославить свое имя, во что бы то ни стало, въ новомъ мѣстѣ жительства». И дѣйствительно, какъ искусный политическій и духовный ораторъ, онъ успѣлъ, въ короткое время, получить отъ французской академіи два раза премію за свое краснорѣчіе [3]). И церковь готова была признать въ немъ новаго Ѳому (Аквината) или Лягарпа [4]).

Къ Мори обращается книгопродавецъ-издатель, взявшій

---

[1]) Gandar,—ib. p. XVI.

[2]) Около 1810 г. онъ былъ архіепископомъ Парижскимъ. Словарь Толля стран. 922.

[3]) Boss. orateur-introd. d. liv. p. XII.

[4]) Ibid.

на себя дѣло публикаціи произведеній Боссюэта, и проситъ, чтобы тотъ написалъ свой отзывъ на проповѣди Боссюэта, предназначенныя къ изданію, разсчитывая при его авторитетѣ на скорѣйшую и болѣе выгодную распродажу экземпляровъ, которые онъ намѣренъ былъ выпустить въ свѣтъ [1]). Мори соглашается исполнить эту просьбу и, нисколько не медля, приступаетъ къ дѣлу.

Разсматривая манускрипты, проредактированные Дефори, онъ находитъ тутъ множество красотъ перваго порядка и восхищается ими до энтузіазма. Но, при всемъ этомъ, дѣлаетъ много и критическихъ замѣтокъ относительно способа дѣйствія Дефори и его сотрудниковъ, при выполненіи ими своей трудной задачи. Благодаря этимъ замѣткамъ, цѣлую массу проповѣдей, которыя Дефори думалъ публиковать цѣликомъ, безъ всякой сортировки по группамъ, распредѣлили въ слѣдующемъ порядкѣ: на первомъ мѣстѣ поставлены были полныя, законченныя проповѣди, въ которыхъ отъ начала до конца можно было узнать Боссюэта. На второмъ—фрагменты, состоящіе то изъ замѣчательныхъ мѣстъ проповѣди, гдѣ воодушевленіе оратора достигаетъ крайнихъ предѣловъ, то изъ приступа только, или заключенія. На третьемъ—подъ заглавіемъ «моральныя размышленія» рядъ прекрасныхъ сентенцій или полезныхъ трактатовъ, которые, къ чести знаменитаго оратора, найдены были въ эскизахъ далеко несовершенныхъ [2]).

Такого рода классификація произведеній, конечно, не заслуживаетъ порицанія. Мори можетъ считаться, въ этомъ случаѣ, даже почтеннымъ сотрудникомъ по дѣлу изданія. И Дефори—рабскій поклонникъ манускриптамъ Боссюэта, заслужилъ бы удвоеннаго порицанія со стороны потомства, если бы не уступилъ Мори на этомъ важномъ пунктѣ.

---

[1]) Это было, по свидѣтельству самаго Мори, къ концу 1771 года.

[2]) Note ajoutée au discours sur les sermons de Bossuet dans l'edition de 1810 an.

Но вотъ обстоятельство, которое не можетъ извинять ни Мори ни Дефори: запустивъ рѣзцы свои въ манускрипты Боссюэта, Мори открылъ тутъ много такого, что, по его мнѣнію, надлежало исправить. Въ этомъ случаѣ, онъ посягнулъ на неотъемлемое достояніе Боссюэта и кропотливый безукоризненный трудъ Дефори Какъ человѣкъ свѣдущій въ реторикѣ и опытный въ краснорѣчіи, онъ нашелъ нужнымъ сдѣлать поправки въ логическомъ, грамматическомъ и стиллистическомъ отношеніяхъ. Отсюда, всѣ недостатки, небрежности, смѣлости и устарѣвшіе обороты рѣчи подверглись изгнанію. Къ эскизамъ, гдѣ Боссюэтъ со всею ясностію оставилъ печать своего генія, Мори положилъ прибавить то, что, по его мнѣнію, могло бы представить проповѣдь въ законченномъ видѣ, съ полной литературной обработкой. Гандаръ говоритъ, что ему приходилось не разъ перечитывать манускрипты, редактированные Мори, въ которыхъ онъ видѣлъ черты, скорѣе характеризующія Мори, нежели Боссюэта [1]).

Книгопродавецъ-издатель дорожилъ мнѣніемъ Мори, какъ человѣка извѣстнаго своей ученостью, и находилъ необходимымъ, въ видахъ личной выгоды, поступить по его совѣту. Отсюда, съ одной стороны внимая совѣтамъ Мори, а съ другой—повинуясь настойчивымъ требованіямъ книгопродавца, Дефори приступаетъ къ новой передѣлкѣ манускриптовъ, вмѣстѣ съ ученымъ сотрудникомъ—Мори.

Но на этотъ разъ онъ не заслуживаетъ одобренія за свою дѣятельность. Кромѣ тѣхъ сторонъ, на которыя указалъ Мори, онъ допускаетъ измѣненія, передѣлки и въ другихъ отношеніяхъ. Извѣстно, что Боссюэтъ осуждалъ тѣхъ проповѣдниковъ, которые ходили изъ города въ городъ, проповѣдуя одинъ и тотъ же «Авентъ» [2]) одинъ и тотъ же «Каремъ» [3]) и, въ свою очередь, добавлялъ, что ему никогда не случа-

[1]) Boss. orateur—introd. d. livre p. XIII.

[2]) Проповѣди на Петр. постъ.

[3]) Проповѣди на Великій постъ.

лось повторять своихъ проповѣдей отъ точки до точки [1]). Мотивируясь этимъ указаніемъ, Дефори заключилъ, что Боссюэтъ никогда не допускалъ повтореній въ своихъ проповѣдяхъ, и если таковыя встрѣчаются, то это произошло отъ смѣшенія, перепутанности автографовъ. Такимъ образомъ, перечитывая снова эти автографы, онъ начинаетъ выпускать извѣстное число мѣстъ, пунктовъ изъ проповѣдей и цѣлыя проповѣди, гдѣ Боссюэтъ повторяется. Поступокъ такого рода мало того, что не согласовался съ данными, на основаніи которыхъ Дефори дѣйствовалъ, онъ отозвался страшною нелѣпостью и на печатныхъ проповѣдяхъ.

Боссюэтъ, порицая проповѣдниковъ за то, что они постоянно повторяютъ однѣ и тѣ же проповѣди, не говоритъ того, что не слѣдуетъ повторять и отдѣльныхъ мыслей изъ предшествовавшихъ проповѣдей. Онъ находитъ только не удобнымъ повторять нѣсколько разъ одну и ту же проповѣдь въ томъ же самомъ порядкѣ, а относительно повторенія отдѣльныхъ мыслей, при новой постановкѣ вопроса и новомъ расположеніи, не говоритъ ни слова. Отдѣльныя мысли, слѣдовательно, Боссюэтъ находилъ не предосудительнымъ повторять, и самъ онъ, какъ мы знаемъ, повторялъ весьма часто не только отдѣльныя мысли изъ предшествовавшихъ проповѣдей, но и цѣлыя проповѣди. Возьмите, напр., проповѣдь «sur les bontés et les rigueurs de Dieu» и сравните ее съ бесѣдою на всеобщую исторію (discours sur l'histoire universelle), вы увидите, что въ послѣднемъ произведеніи иногда отъ слова до слова повторяются мысли, высказанныя за двадцать пять лѣтъ раньше, въ первой [2]). При томъ, въ самомъ выраженіи Боссюэта: «мнѣ никогда не случалось повторять своихъ бесѣдъ съ точки до точки» высказывается ясно, что онъ не допускалъ повтореній только «съ точки до точки». Гандаръ, прочитавшій нѣсколько разъ автографы Боссюэта, за-

---

[1]) Gandar,—ibid. p. XVI.

[2]) Gandar,—Boss. orateur. p. 70.

мѣчаетъ, что Боссюэтъ имѣлъ обыкновеніе повторять не только нѣкоторые пункты изъ предшествовавшихъ проповѣдей, но и цѣлыя проповѣди [1]).

Усиливаясь надъ тѣмъ, чтобы ничего не утратить и въ тоже время избѣжать повтореній, Дефори дошелъ до слѣдующей нелѣпости: изъ двухъ проповѣдей «на день Ноеля», произнесенныхъ Боссюэтомъ въ разныя времена, онъ составляетъ одну. Дѣлается это такимъ образомъ: чтобы избѣжать повтореній, онъ беретъ изъ второй проповѣди то, чего не оказывалось въ первой, и прилагаетъ выхваченное къ первой, оставленной безъ всякаго поврежденія [2]). Очевидно, что такой образъ дѣйствія со стороны Дефори былъ сколько не законенъ, столько же и опасенъ. Можно было предполагать, что всѣ автографы Боссюэта преобразятся въ новый видъ, возникнетъ новый составъ проповѣдей и въ случаѣ неудачи построенія какой нибудь проповѣди, вся вина падетъ на Боссюэта.

Къ счастію, большая часть проповѣдей не подверглась такой пертурбаціи, и выпущена была въ свѣтъ безъ всякаго значительнаго поврежденія [3]).

Тѣмъ не менѣе, недовѣріе общества къ Дефори возросло до такой степени, что никто не хотѣлъ вѣрить въ подлинность текста печатныхъ проповѣдей. Всѣмъ казалось, что Дефори положительно исказилъ текстъ Боссюэта и оставилъ въ проповѣдяхъ свойство, принадлежащее только ему—Дефори [4]). Вслѣдствіе этого и печатные сборники проповѣдей, вопреки многимъ блестящимъ качествамъ, которыя въ нихъ заключались, и при томъ обаяніи, которое охватывало каждаго при имени Боссюэта, приняты были обществомъ несочувственно и не вошли въ число книгъ, употреблявшихся для чтенія [5]).

---

[1]) Boss. orateur—introd. d. liv. p. XVII.

[2]) Ibid.

[3]) Ibid. p. XVIII.

[4]) Ibid. p. XVIII.

[5]) Gandar,—Boss. orateur—introd. d. liv. p. XIX.

Подобнаго результата, конечно, и слѣдовало ожидать при томъ положеніи, въ какомъ находился Дефори: онъ былъ уличенъ въ янсенизмѣ и вступилъ въ непріятныя отношенія съ своимъ ученымъ сотрудникомъ—Мори [1]). Послѣднее обстоятельство, можно сказать, играло важнѣйшую роль, и въ участи Дефори, и въ томъ несочувствіи, съ какимъ встрѣчены были сборники. Мори, какъ человѣкъ извѣстный своимъ краснорѣчіемъ, своей предпріимчивостью и своимъ умѣньемъ—вліять на общественные умы, легко могъ подорвать авторитетъ Дефори въ общественномъ мнѣніи, расчитывая въ тоже время занять видное мѣсто въ дѣлѣ, которое обезсмертило имя Дефори.

Но, какъ бы-то ни было, для насъ важенъ тотъ фактъ, что печатныя проповѣди, изданныя подъ именемъ Боссюэта, возбудили недовѣріе, не читались публикою, какъ читались другія произведенія того же автора. Какимъ же образомъ случилось, что тѣ же самыя проповѣди, со временемъ, не только не стали возбуждать никакихъ подозрѣній относительно своего состава, но сдѣлались даже любимымъ чтеніемъ публики? Вопросъ, выдвинутый на сцену относительно проповѣдей изданныхъ Дефори, конечно, не долженъ былъ оставаться навсегда при одинаковомъ рѣшеніи. Увлекшись летучимъ мнѣніемъ, пущеннымъ можетъ быть, завистниками Дефори, люди рано ли поздно ли должны были одуматься и поискать данныхъ болѣе прочныхъ для своихъ сужденій. Поводомъ къ такому повороту мнѣній могло служить уже и то обстоятельство, что предъ публикацієй означенныхъ проповѣдей, всѣ онѣ отправлены были для прочтенія лицу, которое отличалось правдивостію и считалось за одного изъ первыхъ проповѣдниковъ того времени. Лицо это—Карлъ Нёвиль—старикъ около 80-ти

[1]) Мори написалъ отзывъ на проповѣди Боссюэта и хотѣлъ помѣстить его во главѣ печатнаго изданія, чтобы показать обществу, что заслуга этого изданія исключительно принадлежитъ ему. Дефори вступился за свои права, и отсюда-то началась вражда между двумя сотрудниками.—Dussault.—Ann. litt. t. III. p. 219.

лѣтъ, занимавшійся исключительно пересмотромъ проповѣдей. Перечитавъ проповѣди Боссюэта, которыя предназначены были къ изданію, онъ пишетъ письмо къ издателю-книгопродавцу слѣдующаго содержанія: «Вы желаете, чтобы мои проповѣди появились въ печати и въ то же время присылаете мнѣ Боссюэта!.. Какъ холодны и бездушны мои бумажонки въ сравненіи съ тѣми, которыя мнѣ присланы! Я нахожу себя малымъ и низкимъ! Я ничто по сравненію съ нимъ (Боссюэтомъ»). Старикъ довольно чистосердечно высказывается не только о себѣ по отношенію къ Боссюэту, но и о своемъ знаменитомъ учителѣ—Бурдалу: «при умѣ, образованіи и желаніи, говоритъ онъ, еще есть возможность подражать Бурдалу; но подражать Боссюэту, мечтать когда нибудь поравняться съ нимъ—этимъ единственнымъ возвышеннымъ и патетическимъ ораторомъ,—какое безуміе! Никакое искусство тутъ не помогло бы: тутъ нуженъ талантъ природный [1])».

Очень можетъ быть, что отзывъ подобнаго рода о проповѣдяхъ Боссюэта вмѣстѣ съ другими неблагопріятными отзывами проникалъ въ общественныя сферы и, хотя не въ такой мѣрѣ, какъ послѣдній, пріобрѣталъ себѣ сочувствующихъ. Думать такъ позволительно на томъ основаніи, что въ періодическихъ изданіяхъ того времени появлялись отголоски, положимъ, весьма слабые, но тѣмъ не менѣе выгодные для проповѣдей Боссюэта. Напримѣръ, въ журналѣ «Знаній» (Journal des Savants) находятся весьма почтенныя указанія на методъ издателей и важность ихъ заслугъ для религіи и литературы [2]). Высказано также обѣщаніе поговорить о самомъ Боссюэтѣ и его краснорѣчіи, но обѣщаніе это не приведено было въ исполненіе можетъ быть потому, что время этому не благопріятствовало [3]). L'Année litteraire [4]) высказалъ также одно мнѣніе въ пользу проповѣдей, но мнѣніе это вырвалось

---

[1]) Gandar,—Boss. orateur-introd. d. liv. p. XX.

[2]) Avril 1773 an. p. 204.

[3]) Ibid.

[4]) 1773 an. t. III. p. 312.

какъ бы случайно. Подобный образъ дѣйствія со стороны литературныхъ органовъ, конечно, обусловливался обстоятельствами. Извѣстно, что среда свѣтская скорѣе вѣрила тому, что ей извѣстно было по ходячимъ мнѣніямъ, а среда духовная основывала свои сужденія на томъ, что проповѣди опубликованы были людьми, обвиненными въ янсенизмѣ, а слѣдовательно не безъ поврежденій. Къ чему же навязываться, при такомъ положеніи дѣла, съ своимъ мнѣніемъ, когда такое мнѣніе можетъ остаться, или гласомъ вопіющаго въ пустынѣ, или набросить непріятную тѣнь на самый литературный органъ? Трудно прати противъ рожна, и литературные органы вполнѣ понимали это, ограничиваясь, или однимъ напоминаніемъ о проповѣдяхъ Боссюэта, или указаніемъ только на заслугу ихъ издателей.

Впрочемъ, какъ бы то ни было, раздвоенность мнѣній, относительно проповѣдей Боссюэта, становится общеизвѣстнымъ фактомъ раньше 1808 года, когда проповѣди Боссюэта вышли уже вторымъ изданіемъ. Аламберъ—знаменитый французскій ученый XVIII столѣтія [1]) говорилъ предъ своими слушателями о проповѣдяхъ Боссюэта такъ: «хорошо извѣстно, что проповѣди, которыя только что отпечатаны, походятъ скорѣе на эскизы, чѣмъ на опредѣленныя законченныя произведенія; но эскизы эти—произведеніе великаго ума; по достоинству своему, они несравненно лучше тѣхъ эскизовъ, которые случается намъ получать отъ свободной кисти художника, дѣйствующаго подъ вліяніемъ минуты [2])».

Какъ успѣшно агитировала партія въ пользу проповѣдей Боссюэта, по недостатку данныхъ, сказать трудно. Извѣстно только, что до 1808 года сужденія о Боссюэтѣ и его краснорѣчіи въ большинствѣ случаевъ измѣрялись погребальными рѣчами. Мысль, что Боссюэтъ уступаетъ другимъ ораторамъ не только въ гармоніи, изяществѣ и легкости своихъ бесѣдъ,

---

[1]) Dictionn. des sciences philosophiques t. I. p. 51. 54.

[2]) Gandar,—Boss. orateur-introd. d. liv. p. XXII.

но и въ чистотѣ языка, правильности и точности выраженій, была ходячей мыслію [1]). Ролленъ [2]) открыто высказывался, что Боссюэтъ не состоятеленъ, хотя, въ тоже время, и добавлялъ, что неровность, которая встрѣчается въ проповѣдяхъ Боссюэта, составляетъ характерную черту возвышеннаго стиля [3]). Отстаивать, въ то время, что Боссюэтъ не безъ вкуса, считалось почти безразсудствомъ [4]).

Новое изданіе ораторскихъ произведеній Боссюэта, въ 1808 году, предпринятое съ цѣлію разсѣять сомнѣніе у читателей относительно подлинности текста, служитъ яснымъ доказательствомъ того, что партія агитировавшая въ пользу проповѣдей Боссюэта пріобрѣла значительный успѣхъ. Находилось, стало быть, много такихъ личностей, которыя доискивались истины не традиціоннымъ путемъ, не гоняясь за всякимъ слухомъ, пущеннымъ въ ходъ, иногда со стороны людей злонамѣренныхъ, а путемъ личныхъ наблюденій, личныхъ изслѣдованій. Имъ приходилось, стало быть, не разъ перечитывать проповѣди, редактированныя Дефори и, какъ трудъ его, при многихъ блестящихъ качествахъ, былъ все-таки не безгрѣшенъ, требовать новаго изданія болѣе точнаго, болѣе вѣрнаго съ автографами Боссюэта.

Съ выходомъ въ свѣтъ овначеннаго изданія, мы встрѣчаемъ панегириста уже смѣло расточающаго свои похвалы во славу ораторскихъ достоинствъ Боссюэта [5]). Знаменитый литературный критикъ начала XIX стол.—Дюссольтъ, занимаясь по преимуществу изслѣдованіемъ надгробныхъ рѣчей Боссюэта, высказался такъ: «неужели Боссюэтъ не заслуживаетъ громкой славы своими неподражаемыми надгробными рѣчами, своими прекрасными богословскими диссертаціями и своею превосходною бесѣдою о всеобщей исторіи? Слѣдуетъ

[1]) Gandar,—Boss. orateur—introd. d. liv. XXIII p.

[2]) Профессоръ разныхъ высшихъ учебныхъ заведеній и ректоръ парижскаго университета (1661—1741). Слов. Толля. с. 338.

[3]) Traité des etudes. liv. IV. chap. II.

[4]) Boss. orateur-introd. d. liv. p. XXII—XXIII.

[5]) Ibid. p. XXV—XXVI.

воздвигнуть монументъ въ честь его славы, когда мы присоединимъ еще къ указаннымъ произведеніямъ нѣкоторые не обработанные матеріалы, ясно отображающіе величіе его генія,—матеріалы, въ большинствѣ случаевъ, покрытые ржавчиною эпохи, гдѣ вкусъ общества не очищенъ, гдѣ краснорѣчіе грубо и литература почти на половину варварская [1])». Онъ не стѣсняется высказывать, что проповѣди Боссюэта, какъ онѣ выпущены послѣднимъ изданіемъ,—трудъ не подражаемый. «Внимательное и безпристрастное чтеніе не позволяютъ сравнивать эти проповѣди съ безсмертными произведеніями въ томъ же родѣ Бурдалу и Массильона [2])».

Мысль публики съ настоящаго времени принимаетъ другой характеръ въ отношеніи къ проповѣдямъ Боссюэта. Начали понемногу ихъ читать и находить достоинства, которыхъ прежде и не подозрѣвали. Когда Боссе опубликовалъ біографію Боссюэта [3]), и вышло въ свѣтъ новое изданіе ораторскихъ произведеній Боссюэта, извѣстное подъ именемъ Версальскаго [4]), вниманіе публики къ означеннымъ произведеніямъ достигло удвоенныхъ размѣровъ. Изданіе это, можно сказать, было первымъ, занявшимъ почтенное мѣсто въ библіотекахъ и сдѣлавшимся настольной книгой для тѣхъ, кто любилъ чтеніе и книги [5]). Съ этого времени предубѣжденія и относительно предшествовавшихъ изданій начали разсѣеваться. Общество начало свыкаться съ Боссюэтомъ, снисходить ему за смѣлости, неточности и особенности выраженій. Методъ историческій, приложенный въ первый разъ къ литературной критикѣ, далъ новыя основанія судить о языкѣ Боссюэта болѣе снисходительно. Одинъ старый оборотъ, одно слово не считались уже ошибками вкуса даже въ лицѣ самыхъ

[1]) Duss.—Articles publ. dans le journ. d. Debats. juin 1810 an. et mai 1811.

[2]) Ibid. Mars 1815 an.

[3]) Въ 1814 году.

[4]) Въ 1815—1819 г. dictionn. des sciences philos. t. I. p. 363.

[5]) Boss. orat. introd. d. liv. p. XXVII.

взыскательныхъ [1]). Словомъ, произошелъ всеобщій поворотъ мыслей въ пользу проповѣдей Боссюэта.

Въ 1827 году французская академія предложила тезисъ (Eloge de Bossuet) на соисканіе преміи. Патенъ и Жиранденъ взялись за этотъ тезисъ и какъ тотъ такъ и другой во всемъ блескѣ изобразили красоты проповѣдей Боссюэта [2]). Дюбуа—членъ королевскаго совѣта и директоръ нормальныхъ школъ [3]) вводитъ, послѣ этого, проповѣди Боссюэта въ программу ученическихъ занятій и дѣлаетъ ихъ предметомъ изученія въ школахъ [4]). Послѣднее слово на вопросъ, который такъ долго занималъ умы, сказано было Низаромъ. Указавъ, какое мѣсто должны занять проповѣди Боссюэта въ ряду другихъ произведеній того же оратора и въ исторіи его мышленія [5]), онъ указываетъ также мѣсто, которое долженъ занять и Боссюэтъ въ ряду другихъ проповѣдниковъ [6]). Отдавъ полную справедливость Бурдалу какъ моралисту и высказавъ нѣсколько мыслей не въ пользу Массильона, онъ продолжаетъ: «ораторъ по преимуществу христіанскій, ораторъ, который превосходитъ всѣхъ, какъ въ разъясненіи догмата [7]), такъ и въ изображеніи нравовъ [8]), ораторъ, который блескомъ образовъ [9]) и восторженнымъ голосомъ [10]) производитъ силу непобѣдимой діалектики,—это Боссюэтъ» [11]).

---

[1]) Preface plac. en tete d'un choix des serm. d. Boss. 1859 an.

[2]) Boss. orat. introd. d. liv. p. XXVIII.

[3]) Слов. Толля. с. 110.

[4]) Boss. orat. ibid.

[5]) L'hist. litt. franç. liv. III. ch. XIII.

[6]) Revue d. d. mondes. janvier. 1857 an.

[7]) Онъ говоритъ: «въ Богѣ Боссюэта я вижу Бога Микель-Анжелло; въ его Христѣ—Христа Леонарда де Винчи; въ его Маріи — Марію Рафаэля. — Ibid p. 417.

[8]) Боссюэтъ искусно открываетъ тайны нашего внутр. міра, ясно анализируетъ страсти, пороки самолюбія—ib. p. 419.

[9]) Ibid. p. 426.

[10]) Ibid.

[11]) Boss. orat. introd. d. liv. p. XXIX.

Съ этимъ открытымъ заявленіемъ почтеннаго критика должны были разсѣяться и послѣдніе остатки недоумѣній, томившихъ общество въ теченіи восьмидесяти лѣтъ (1778—1858).

Но съ того самаго момента, какъ перестали задаваться вопросомъ о литературномъ достоинствѣ проповѣдей Боссюэта, нужно было обезпечить себя и вѣрностью текста. Еще въ 1842 году Кузенъ [1]) прочиталъ рефератъ французской академіи, въ которомъ проведена была мысль слѣдующаго содержанія: «Настало наконецъ время установить наши классическіе тексты; особенно, когда дѣло идетъ о трудахъ неоконченныхъ, но обнародованныхъ чрезъ лицъ постороннихъ, по смерти и противъ желанія самихъ авторовъ. Въ этомъ числѣ можно указать на проповѣди Боссюэта» [2]).

Голосъ этотъ не остался гласомъ вопіющаго въ пустынѣ. Въ 1851 году, аббатъ Вальянъ приступилъ къ новому изданію проповѣдей Боссюэта. Какъ человѣкъ свѣдущій въ священномъ Писаніи, коротко знакомый съ отцами церкви, опытный въ филологическихъ изслѣдованіяхъ и одаренный терпѣніемъ и умомъ, стремящимся къ точному знанію, онъ погружается въ занятія совершенно согласно съ первоначальнымъ планомъ Дефори. И вотъ здѣсь-то открывается вполнѣ добросовѣстное, но неправильно оцѣненное, отношеніе Дефори къ автографамъ Боссюэта. Оказалось, что первоначальный методъ Дефори, до вмѣшательства Мори, былъ самымъ лучшимъ, самымъ вѣрнымъ методомъ; что человѣкъ этотъ ни на шагъ не отступалъ отъ своего принципа: «представить Боссюэта и ничего кромѣ Боссюэта». Далѣе, что всѣ послѣдующія изданія, за исключеніемъ незначительныхъ измѣненій, были только копіи съ изданія Дефори. Аббатъ Вальянъ оказалъ важную услугу, и своими занятіями манускриптами, и въ особенности тѣмъ, что далъ возможность произнести правильный

[1]) Франц. философъ и генералъ-инспекторъ народн. просвѣщ., а съ 1840 г. министръ народн. просвѣщ. Словарь Толля. т. II. стр. 607.

[2]) Boss. orat. ibid. p. XXX.

хотя и посмертный судъ надъ Дефори. Къ сожалѣнію, этотъ почтенный дѣятель также не довелъ своего дѣла до конца: въ 1853 году онъ внезапно умеръ.

Достойнымъ преемникомъ и продолжателемъ начатаго дѣла былъ Ляша [1]. Главная заслуга его состоитъ въ томъ, что онъ возстановилъ, привелъ въ цѣлость тѣ проповѣди, которыя Дефори смѣшалъ по своей неосторожности и по наущенію своего ученаго сотрудника—Мори; поправилъ ошибку Версальскаго изданія, которое содержало въ себѣ двѣ проповѣди, сдѣланныя изъ одной «sur les demons», опубликованной въ 1772 году. Аббатъ Вальянъ указалъ смѣшеніе текстовъ, заключающихся въ приступѣ проповѣди «sur la loi de Dieu» и первой части (point) проповѣди «sur la justice». Ляша воспользовался этимъ и пошелъ еще дальше. Въ проповѣдяхъ «pour la Toussaint, pour l'annonciation», которыя относятся къ первымъ годамъ пребыванія Боссюэта въ Парижѣ, и прекрасной проповѣди, сказанной предъ дворомъ въ день Ноеля, а особенно въ проповѣди, произнесенной въ Дижонѣ предъ принцемъ Конде, онъ нашолъ только двѣ различныхъ, хотя во многомъ и сходныхъ, композиціи. Но композиціи эти покрыты такой оболочкой, подъ которой весьма трудно уловить то, что составляетъ суть (vie) бесѣды, т. е. изглажены строгій порядокъ теченія мыслей и пропорціональность частей. Новый издатель поставилъ также на свое мѣсто множество отрывковъ, выхваченныхъ изъ извѣстной проповѣди и переставленныхъ въ другую [2]). Кромѣ того, онъ присоединилъ къ бесѣдамъ нѣсколько отрывковъ еще неизданныхъ. Такъ, напр., эскизъ прекрасной проповѣди «sur l'eminente dignité des pauvres dans l'eglise [3]), Meditation pour la veille de l'assomption [4]), приступъ и первую часть (point) другаго размышле-

---

[1]) Одинъ изъ франц. писателей начала XIX стол.

[2]) Gandar. Boss. orat. ib. p. XXXIII.

[3]) t. VII, p. 440.

[4]) t. XI. p. 341.

нія «sur la devotion a la sainte Vierge [1]), которыя относятся къ первымъ годамъ проповѣднической дѣятельности Боссюэта [2]). Наконецъ, что касается текста проповѣдей, онъ обратилъ особенное вниманіе на манускрипты, хранившіеся въ библіотекахъ императорской и мосской семинаріи. Свѣряя печатныя изданія съ этими манускриптами, онъ дѣлалъ различныя поправки и поясненія. Варіанты, заключающіеся въ манускриптахъ, онъ поставлялъ внизу страницъ печатнаго изданія; часть варіантовъ, вкравшихся въ текстъ для большей законченности и выразительности извѣстной мысли, онъ сносилъ въ замѣтки; всѣ прибавленія, допущенныя со стороны Дефори, уничтожилъ. Словомъ, все, что привнесено было чуждаго и что опущено намѣренно или по неосторожности, не ускользнуло отъ вниманія Ляша: онъ старался, по плану Дефори, представить Боссюэта такъ, какъ онъ говорилъ и какъ вообще говорили въ его время. Въ этомъ случаѣ, онъ оказалъ величайшую заслугу по отношенію къ проповѣдямъ Боссюэта.

Но, какъ замѣчаетъ Гандаръ, и Ляша, при всемъ своемъ усердіи къ дѣлу, не вполнѣ вошелъ въ духъ Боссюэта: ему, хотя и не въ такой степени какъ другимъ, пришлось впасть въ заблужденіе. Усиливаясь слѣдовать за мыслію Боссюэта въ массѣ разрозненныхъ замѣтокъ, онъ дѣлаетъ ошибки въ чтеніи иногда даже въ такихъ мѣстахъ, въ какихъ и Дефори не допускалъ этого. Такимъ образомъ и текстъ Ляша, при всѣхъ своихъ достоинствахъ, не можетъ считаться безгрѣшнымъ: онъ требуетъ также новаго пересмотра и новаго исправленія.

Тѣмъ не менѣе, изданіе Ляша представляетъ собою послѣдній полный и сравнительно съ другими лучшій трудъ, по которому мы можемъ, въ настоящее время, знакомиться съ проповѣдями Боссюэта и судить болѣе или менѣе приблизительно [3]) о его ораторскихъ достоинствахъ и недостаткахъ.

---

[1]) ibid. p. 362.—

[2]) Ross. orateur.—ibid. p. XXXIII.—

[3]) Проповѣди печатныя Боссюэта, при всѣхъ своихъ достоинствахъ, не мо-

Такъ изъ безсвязныхъ, неупорядоченныхъ эскизовъ, набросокъ и выдержекъ изъ Свящ. Писанія и отеческихъ твореній образовались, благодаря нѣсколькимъ лицамъ, логически-стройныя, по большей части, законченныя и нелишенныя цвѣтовъ краснорѣчія, проповѣди, которыя по справедливости могутъ носить имя Боссюэта.

И. Пановъ.

гутъ вполнѣ отображать ораторскія достоинства помянутаго оратора, такъ какъ онѣ составлены по автографамъ, не во всей полнотѣ содержащимъ ту или другую бесѣду.—

СОДЕРЖАНІЕ II-Й ЧАСТИ

ХРИСТІАНСКАГО ЧТЕНІЯ

за 1875 годъ.

О ПРОДОЛЖЕНІИ ИЗДАНІЯ ЖУРНАЛА

„ТРУДЫ КІЕВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ"

въ 1876 году.

«Труды Кіевской духовной Академіи» будутъ издаваться въ 1876 году по прежней программѣ.

Въ «Трудахъ Кіевской духов. Академіи» будутъ помѣщаться:

I. Переводъ съ еврейскаго ветхозавѣтныхъ книгъ.

II. Лекціи наставниковъ Академіи и произносимыя ими церковныя собесѣдованія.

III. Диссертаціи на ученыя академическія степени и сочиненія на преміи, также диссертаціи pro venia legendi.

IV. Трактаты, очерки и изслѣдованія по наукамъ, преподаваемымъ въ Академіи.

V. Переводы иностранныхъ сочиненій замѣчательныхъ въ религіозномъ отношеніи.

VI. Статьи, имѣющія предметомъ критическое обозрѣніе произведеній современной, по преимуществу богословской и философской литературы, какъ отечественной, такъ и иностранной.

VII. Памятники, относящіеся къ исторіи русской церкви и русской духовной литературы, могущіе имѣть интересъ не для однихъ только спеціалистовъ, но и для большинства читателей духовныхъ журналовъ.

VIII. Извѣстія церковно-археологическаго Общества при Академіи.

IX. Въ приложеніи къ журналу будутъ печататься протоколы засѣданій академическаго Совѣта.

«Труды Кіевск. дух. Академіи» будутъ выходить ежемѣсячно книжками отъ 12 до 20 листовъ, и притомъ *сначалѣ того мѣсяца, на который книга назначается.* Цѣна годовому изданію на мѣстѣ **6** руб. **50** к., съ пересылкою въ другіе города **7** рублей.

Подписка принимается *главнымъ образомъ въ редакціи «Трудовъ Кіевской духовной Академіи»*, а также въ Москвѣ — у книго-

продавца А. Н. Ѳерапонтова, въ С.-Петербургѣ—у книгопродавца С. И. Литова.

Въ редакціи можно получать «Труды Кіевской духовной Академіи» прежнихъ годовъ (1860—1875 г.) и «Воскресное Чтеніе» за слѣдующіе годы существованія журнала при Академіи: I (1837—38), II (1838—39), V (1841—42), VI (1842—43), VII (1843—44), X (1846—47), XI (1847—48), XII (1848—49), XV (1851—52), XVII (1853—54), XVIII (1854—55), XIX (1855—56), XX (1856—57), XXI (1857—58), XXIII (1859—60), XXIV (1860—61), XXV (1861—62), XXVII (1863—64), XXVIII (1864—65), XXIX (1865—66), XXX (1866—67), XXXI (1867—68), XXXII (1868—69), XXXIII (1869—70), XXXIV (1870—71).

«Труды Кіевской духовной Академіи» продаются *по уменьшенной цѣнѣ*: 1860—1869 годы по 2 руб. безъ пересылки, а съ пересылкою 2 р. 60 к.; за 1870—1873 годы по 3 р. 50 к. безъ пересылки, съ пересылкою 4 р. 60 к.; за 1874 годъ 4 р. 50 коп. на мѣстѣ, съ пересылкою 5 р. 50 к.; за 1875 г. 6 руб.

«Воскресное Чтеніе» продается на мѣстѣ по 2 руб. за годовой экземпляръ безъ пересылки, а съ пересылкою и укупоркою 2 руб. 60 коп.

Выписывающимъ единовременно не менѣе 10 годовыхъ экземпляровъ «Трудовъ» и «Воскреснаго Чтенія» дѣлается уступка по 25 коп. съ рубля; выписывающіе «Воскресное Чтеніе» получаютъ сверхъ того указатель къ первымъ 25 годамъ этого журнала.

Мѣсячныя книжки «Трудовъ» 1860—1873 гг. отдѣльно продаются на мѣстѣ по 65 к., съ пересылкою 75 коп.

Въ редакціи продаются книги:

(Цѣны на нѣкоторыя книги значительно понижены)

1) Толкованіе на первые 26 псалмовъ, Высокопреосвященнаго Арсенія, митрополита Кіевскаго (въ 8 д. 634 стран.). Цѣна (*вмѣсто трехъ рублей*) 1 руб. 50 коп., съ пересылкою 1 руб. 75 коп.

2) Изъясненіе Божественной Литургіи, Высокопреосвященнаго Арсенія, митрополита Кіевскаго (въ 8 д. 450 стр.). Ц. 1 руб. 50 коп. съ пер. 1 руб. 75 коп.

3) Бесѣды сельскаго священника съ прихожанами, 25 бесѣдъ. Ц. 40 к. съ пер. 55 коп.

4) Книга для назидательнаго чтенія. Изд. второе. Ц. 40 к. съ пер. 55 к.

5) Сборникъ статей изъ Воскр. Чтенія (для народныхъ школъ). Ц. 20 к. съ пер. 30 коп.

6) Пятидесятилѣтній юбилей Кіевской духовной Академіи (28 сентября 1869 года). Ц. 1 р. 25 коп. съ пер. 1 р. 45 коп.

7) Изслѣдованіе о Талмудѣ. Ц. 40 коп., съ пер. 50 коп.

8) Девять историческихъ книгъ св. Писанія ветхаго завѣта, въ русск. перев. съ евр., съ примѣчан. М. Гуляева. Ц. 1 р. 25 к. (*вм. 1 р. 80 коп.*).

9) Жизнь и творенія блаж. Августина. Ц. 40 коп., съ пер. 50 коп.

10) Яковъ Косьмичъ Амфитеатровъ. Ц. 30 коп. (*вм. 70 к.*).

11) Послѣдніе дни жизни преосвящ. Филарета, митрополита Кіевскаго Ц. 25 коп. (*вм. 50 к.*).

12) Описаніе 50-лѣтняго юбилея Высокопреосвященнаго Арсенія митрополита Кіевскаго и Галицкаго. Ц. 50 коп., съ пер. 60 коп.

13) Списокъ начальниковъ, наставниковъ и воспитанниковъ Кіевской духовной Академіи первыхъ XXIV курсовъ (1819—1869). Цѣна 5 коп., съ пер. 10 коп.

14) Указатель Воскреснаго Чтенія. Ц. 30 к. съ пер. 40 к.

Примѣч. При покупкѣ этихъ 14 сочиненій на большую сумму редакція дѣлаетъ уступку съ цѣны книгъ и съ пересылочной суммы: 10 коп. съ рубля при покупкѣ ихъ на 10—15 руб.; 15 коп. съ рубля при покупкѣ на 15—20 руб. и 25 коп. съ рубля выписывающимъ болѣе, чѣмъ на 20 рублей.

---

15) Христіанская наука, или основанія св. герминевтики, твореніе блаж. Августина. Ц. 25 коп., съ пер. 35 коп. (*вм. 90 к.*).

16) Ученіе св. отцовъ подвижниковъ о благодати Божіей. Ц. 25 коп., съ пер. 35 коп. (*вм. 65 к.*).

17) Императоръ Ѳеодосій. Ц. 25 коп., съ пер. 35 коп. (*вм. 45 к.*).

18) Императоръ Юстиніанъ и его заслуги для церкви. Ц. 25 к., съ пер. 35 коп. (*вм. 65 к.*).

19) Софроній патріархъ іерусалимскій. Ц. 25 к., съ пер. 35 к. (*вм. 55 к.*).

20) Михаилъ Керулларій. Ц. 25 коп., съ пер. 35 коп. (*вм. 65 к.*).

21) О времени крещенія св. Ольги. Ц. 10 к., съ пер. 16 коп.

22) Кіевъ съ его древнѣйшимъ училищемъ Академіею. В. И. Аскоченскаго. Два тома. Ц 1 р. съ пер. 1 руб. 50 коп. (*вм. 3 руб.*).

23) Историческое обозрѣніе богослужебныхъ книгъ. Ц. 25 к., съ пер. 35 коп. (*вм. 75 к.*).

24) О чинѣ православія. Ц. 25 к., съ пер. 35 коп. (*вм. 65 к.*).

25) О первоначальномъ переводѣ св. Писанія на славянскій языкъ. Ц. 10 коп., съ пер. 20 коп. (*вм. 30 к.*).

26) Библейская хронологія. Ц. 60 коп., съ пер. 75 коп.

27) Польская грамматика. Ц. 25 к. съ пер. 35 к. (*вм. 45 к.*).

28) Собраніе сочиненій студентовъ Кіевской духовн. Академіи. Т. 1-й Ц. 75 к. съ пер. 1 р. (*вм. 1 р. 25 к.*).

---

29) Происхожденіе книги Іова. Ректора Кіевской Академіи Архимандрита (нынѣ Епископа) Филарета. Цѣна 1 р. 50 коп., съ пер. 1 р. 75 коп.

30) Ученіе о церкви въ первые три вѣка христіанства. Инспектора Кіевской Академіи Архимандрита Сильвестра. Цѣна 1 р. 20 коп., съ пер. 1 р. 50 коп.

31) О книгѣ премудрости Соломона. Д. В. Поспѣхова. Ц. 2 р., съ пер. 2 руб. 50 коп. (*вм. 3 р.*).

32) Мелетій Пигасъ и его участіе въ дѣлахъ русской церкви, Т. 1-й, Иг. Игнат. Малышевскаго. Ц. 3 р. съ перес.—3 р. 50 к., (*вм. 4 р.*).

33) Руководство къ начальному обученію. Ц. 50 коп., съ пер. 60 коп. (*вм. 70 к.*).

34) Обзоръ философскихъ ученій. П. Ив. Линицкаго. Цѣна 1 р. 25 коп. (*вм. 1 р. 60 к.*).

35) Философія отцовъ и учителей церкви (періодъ древнихъ апологетовъ христіанства). К. Ив. Скворцова. Ц. 1 р. 85 коп., съ пер. 2 руб.

36) Объ авторѣ сочиненій, извѣстныхъ съ именемъ св. Діонисія Ареопагита. К. Ив. Скворцова. Ц. 65 к., съ пер. 80 коп.

37) Блаженный Августинъ, какъ психологъ. К. Ив. Скворцова. Ц. 1 руб. 35 коп., съ перес. 1 р. 50 коп.

38) Записки по церковному законовѣдѣнію, прот. И. М. Скворцова, изд. 4-е. Ц. 60 коп., съ пер. 1 р. 5 коп.

39) Ветхозавѣтная исторія. И. М. Скворцова. Ц. 55 коп., съ пер. 70 к.

40) О видахъ и степеняхъ родства. Прот. И. М. Скворцова. Цѣна 35 к. съ пер. 45 коп.

41) О происхожденіи и составѣ римско-католической литургіи и отличія ея отъ православной. Ив. М. Бобровницкаго. Ц. 65 коп., съ пер. 80 к.

42) Синайское дѣло. А. Д. Воронова. Ц. 80 к., съ пер. 90 коп.

43) Сборникъ изъ лекцій бывшихъ наставниковъ Кіевской духовной Академіи, архимандрита Иннокентія, прот. Ив. М. Скворцова, П. С. Авсеньева (архимандрита Θеофана) и Я. К. Амфитеатрова. Ц. 2 р. 50 к. (*вм. 3 р. 40 к.*).

44) Объ отношеніи древней христіанской церкви къ римскому государству. П. А. Лашкарева. Ц. 30 коп. (*вм. 40 к.*).

45) Южно-русское проповѣдничество. XVI и XVII в. Ф. А. Терновскаго Ц. 50 коп., съ пер. 60 коп.

46) Русская проповѣдь при Петрѣ I. Ф. А. Терновскаго. Ц. 50 коп., съ пер. 60 коп.

47) Беконъ Веруламскій. Куно-Фишера (съ портретомъ Бекона). Ф. А. Терновскаго. Ц. 20 к., съ пер. 30 к. (*вм. 40 к.*).

48) Изученіе византійской исторіи и ея тенденціозное приложеніе въ древней Руси. Ф. А. Терновскаго. Выпускъ 1-й. Кіевъ, 1875 г. Ц. 1 р. 50 к.

49) Общедоступная христіанская библіотека, Т. 1-й. Послѣдніе дни Іерусалима. Переводъ протоіерея К. Л. Кустодіева. Ц. 1., съ пер. 1 р. 15 коп.

50) Пособіе къ изученію евангельской исторіи. Д. Державина. Ц. 50 к., съ пер. 60 коп.

51) О богослуженіи воскресномъ и праздничномъ въ соединенной церкви Англіи и Ирландіи. Кіевъ. 1870 г. Ц. 25 коп., съ пер. 35 коп.

52) Логика Гагемана. Перев. Богоявленскаго. Ц. 65 к., съ пер. 80 коп.

53) Очерки быта древнихъ евреевъ. Ц. 50 коп., съ пер. 65.

54) Апокрисисъ Христофора Филалета и исторія Флорентійскаго Собора, въ переводѣ на современный русскій языкъ, съ предисловіемъ, приложеніями и примѣчаніями. (Изд. въ память юбилея Кіевской духовной Академіи 28 сент. 1869 г., большой томъ болѣе 600 страницъ). Цѣна 3 рубля.

55) Призваніе Авраама и церковно-историческое значеніе этого событія. Сочиненіе Н. Ив. Щеголева. Кіевъ. въ 8° стр. 316. Цѣна съ пер. 1 р. 20 к.

56) Правило пастырское св. Григорія В. Двоеслова. Перв. Д. А. Подгурскаго. Цѣна 1 р. 25 к. съ пер.

57) Адріанка. Комедія Теренція. Переводъ Д. А. Подгурскаго. Цѣна 50 к. съ перес.

58) Кіевская архитектура X—XII вв. П. А. Лашкарева. Ц. 30 к.

59) Происхожденіе и литургическійха рактеръ таинствъ. Θ. А. Смирнова. Ц. 40 коп., съ пер. 55 коп.

60) Описаніе рукописей церковно-археологическаго музея при Кіевской дух. Академіи. Н. И. Петрова. Выпускъ 1-й. Кіевъ. 1875 г. Цѣна 1 р. 50 к. съ пер. 1 р. 75 коп.

61) Отвѣтъ на предложенную старокатоликами схему о Св. Духѣ. Архимандрита Сильвестра. 1875 г. Ц. 1 рубль.

62) Св. земля А. А. Олесницкаго (ок. 35 печатныхъ листовъ. *съ 62 рисунками и планомъ грунта Іерусалима*). 1875 г. Цѣна 2 р. 50 к.

63) Судьбы древнихъ памятниковъ св. земли. 1875 г. А. А. Олесницкаго. Цѣна 50 к.

64) О происхожденіи и составѣ славяно-русскаго печатнаго Пролога. Н. И. Петрова. 1875 г. Цѣна 1 р. 25 к., съ пер. 1 р. 50 к.

О ПРОДОЛЖЕНІИ ИЗДАНІЯ

„ВОСКРЕСНАГО ЧТЕНІЯ"

въ 1876 году.

Воскресное Чтеніе будетъ издаваемо въ 1876 году по прежней, завѣщанной первыми его издателями, программѣ. Въ многолѣтней исторіи существованія этого изданія можно усматривать убѣдительныя доказательства того, что измѣненіе первоначальной его программы и попытки сдѣлать изъ **Воскреснаго Чтенія** журналъ съ преобладающимъ какимъ-либо спеціальнымъ направленіемъ не встрѣчали сочувствія въ средѣ обычныхъ его читателей. Соображаясь съ этимъ, мы будемъ стараться, чтобы **Воскресное Чтеніе** было вѣрно своему названію и давало матеріалъ для воскресныхъ и праздничныхъ чтеній всякому, кто въ свободное отъ занятій время привыкъ часъ—другой проводить въ религіозномъ чтеніи.

Поставленные въ совершенную невозможность окончить въ текущемъ году печатаніе **Толковой Псалтири и Библейскаго популярнаго словаря**, мы должны будемъ оканчивать эти начатые труды въ слѣдующемъ году.

Цѣна годовому изданію 4 рубля съ пересылкою.

Экземпляры «Воскреснаго Чтенія» за 1874 и 1875 годы можно получать въ редакціи по 4 руб. за годъ.

Подписка принимается въ Кіевѣ, въ редакціи «Воскреснаго Чтенія»; въ С.-Петербургѣ — въ книжномъ магазинѣ Кораблева и Сирякова; въ Москвѣ—въ книжномъ магазинѣ А. Ѳерапонтова.

О ПРОДОЛЖЕНІИ ИЗДАНІЯ ЖУРНАЛА

„РУКОВОДСТВО для СЕЛЬСКИХЪ ПАСТЫРЕЙ"

въ 1876 году.

Журналъ «Руководство для сельскихъ пастырей», издаваемый, по благословенію Святѣйшаго Синода, при Кіевской духовной семинаріи, продолжится и въ слѣдующемъ 1876 году и начнетъ съ 1 января свой семнадцатый годъ.

Этотъ журналъ, избравъ однажди особенную цѣль способствовать приходскимъ пастырямъ въ ихъ высокомъ служеніи строителей таинъ Божіихъ и въ многотрудной обязанности учителей на-

родныхъ, а также быть органомъ ихъ дѣятельности, ихъ желаній и потребностей, будетъ имѣть въ виду эту цѣль неизмѣнно; поэтому и въ слѣдующемъ году онъ будетъ издаваться по той-же программѣ и въ томъ-же направленіи, какихъ держался до сихъ поръ.

Въ составъ «Руководства для сельскихъ пастырей» по программѣ, утвержденной Св. Синодомъ, будутъ входить:

I. Поученія къ простому народу различнаго содержанія: догматическаго, нравственнаго, церковно-обрядоваго и проч., а также извлеченія и выписки изъ твореній св. отцевъ, въ которыхъ говорится о священствѣ и которыхъ нѣтъ въ большей части церковныхъ библіотекъ.

II. Изслѣдованія о разныхъ церковныхъ и духовно-нравственныхъ предметахъ, пригодныя для приходскаго пастыря какъ въ церковной проповѣди, такъ и въ частныхъ его бесѣдахъ съ прихожанами.

III. Произведенія проповѣднической литературы прежняго времени, преимущественно тѣ, которыя отличаются своего рода современностію, простотою и общепонятностію.

IV. Оригинальныя статьи по части церковной, преимущественно отечественной исторіи, а также матеріалы, относящіеся къ ней, съ надлежащею ихъ обработкою. Изъ матеріаловъ избираются исключительно тѣ, которые по содержанію своему могутъ имѣть какое-либо отношеніе къ потребностямъ священника или его паствы.

V. Замѣчанія, совѣты и наставленія, пригодныя священнику въ разныхъ случаяхъ его пастырской жизни и дѣятельности. И во 1-хъ, замѣчанія касательно отправленія богослуженія, церковнаго благочинія, совершенія таинствъ, обращенія съ прихожанами, отношенія къ иновѣрцамъ и въ особенности къ раскольникамъ и т. п. Во 2-хъ, замѣтки о характеристическихъ чертахъ простаго народа и о томъ, какъ пользоваться ими для успѣшнаго дѣйствованія на нравственность прихожанъ. Въ 3-хъ, свѣдѣнія о благочестивыхъ мѣстныхъ обычаяхъ и учрежденіяхъ, а также о предразсудкахъ, суевѣріяхъ, противныхъ духу православной вѣры и церкви, съ указаніемъ, когда нужно, историческаго происхожденія тѣхъ и другихъ. Въ 4-хъ, педагогическія замѣтки касательно обученія въ сельскихъ школахъ дѣтей прихожанъ и матеріалы для уроковъ въ этихъ школахъ. Въ 5-хъ, библіографическія статьи о вновь выходящихъ книгахъ, особенно пригодныхъ священнику, и замѣтки по поводу журнальныхъ статей, касающихся духовенства въ какомъ бы то ни было отношеніи.

Сверхъ того, иногда сообщаются: 1) общія замѣчательныя извѣстія, касающіяся русской церкви, и въ частности свѣдѣнія о достойныхъ вниманія распоряженіяхъ, учрежденіяхъ и церковныхъ событіяхъ въ разныхъ епархіяхъ; 2) свѣдѣнія о положеніи единовѣрцевъ нашихъ въ Австріи и Турціи, и наконецъ 3) извѣстія и сужденія о замѣчательныхъ религіозныхъ явленіяхъ и перемѣнахъ въ католическомъ и протестантскомъ обществахъ.

Само собою разумѣется, что невозможно дать въ одинъ годъ полный объемъ всѣмъ указаннымъ отдѣламъ въ журналѣ, выходящемъ еженедѣльно, безъ опредѣленныхъ рубрикъ. Развитіе того или другаго отдѣла указывается современными потребностями пастырей и пасомыхъ; поэтому главное вниманіе будетъ обращено на рѣшеніе такихъ вопросовъ, которые вызываются текущими обстоятельствами; впрочемъ, для того, чтобы журналъ нашъ могъ доставить приходскимъ пастырямъ руководительное и образовательное чтеніе не для одного только года, но и на будущее время, въ немъ не будутъ оставлены безъ вниманія и другія задачи его, обозначенныя въ программѣ.

Статьи постороннихъ сотрудниковъ, соотвѣтствующія цѣли и характеру изданія, будутъ помѣщены съ благодарностію и приличнымъ вознагражденіемъ.

«Руководство для сельскихъ пастырей» выходитъ еженедѣльно отдѣльными нумерами, въ 8 долю листа, въ объемѣ отъ полтора до 2 съ половиною печатныхъ листовъ. Годовое изданіе составитъ три тома, каждый приблизительно отъ 30 до 35 печатныхъ листовъ, съ особеннымъ оглавленіемъ и особенною нумераціею страницъ.

Подписная цѣна на мѣстѣ 4 руб., а съ пересылкою во всѣ мѣста Россійской имперіи 5 руб. серебромъ. Плата за журналъ по оффиціальнымъ требованіямъ, какъ то: отъ консисторій, духовныхъ правленій и благочинныхъ, можетъ быть, по примѣру прежнихъ годовъ, разсрочена до сентября 1876 года.

Въ редакціи этого журнала продаются: 1) экземпляры «Руководства для сельскихъ пастырей» за 1861, 1864, 1865, 1870, 1871, 1872, 1873, 1874 и 1875 годы. При требованіяхъ журнала за всѣ означенные годы можетъ быть дѣлаема уступка по особому соглашенію съ редакціею.

2) Практическіе совѣты священникамъ при производствѣ слѣдствій по проступкамъ и преступленіямъ священно-и церковно-служителей. Цѣна 85 к. съ пересылкою.

3) Законныя требованія новыхъ судебныхъ установленій въ отношеніи къ лицамъ духовнаго званія. Ц. 60 к. съ пересылкою.

4) Указатель статей, помѣщенныхъ въ «Руководствѣ для сельскихъ пастырей» въ теченіе десяти лѣтъ, съ 1860 г. по 1869 годъ включительно. Цѣна 85 к. съ пересылкою.

5) Опытъ практическаго руководства для пастырей. Выпускъ первый. Цѣна 40 к. съ пересылкою.

Съ требованіями какъ на журналъ, такъ и на поименованныя книги нужно адресоваться такъ: *Въ редакцію журнала «Руководство для сельскихъ пастырей» въ Кіевѣ.* Просимъ не заявлять своихъ требованій чрезъ правленіе кіевской семинаріи, такъ какъ посылка денегъ чрезъ означенное правленіе можетъ вести къ излишней перепискѣ и чрезъ то замедлять высылку №№ журнала и книгъ.

Редакторъ архимандритъ Виталій.

О продолженіи еженедѣльнаго изданія

„МИССІОНЕРЪ"

въ 1876 году.

Несомнѣнный успѣхъ *двухгодичнаго* изданія «Миссіонера», выразившійся очевиднѣйшимъ образомъ въ привлеченіи значительныхъ пожертвованій въ пользу духовныхъ миссій, вслѣдствіе ознакомленія православнаго русскаго общества съ миссіонерскимъ дѣломъ и возбужденія въ немъ сочувствія къ миссіонерству, служитъ самымъ убѣдительнымъ доказательствомъ полезности предпринятаго Православнымъ Миссіонерскимъ Обществомъ изданія, которое поэтому будетъ продолжаемо и въ будущемъ 1876 году.

Согласно съ утвержденною Святѣйшимъ Синодомъ програмою, въ «Миссіонерѣ» по прежнему будутъ помѣщаемы статьи, содержащія въ себѣ: 1) *историческія свѣдѣнія о насажденіи и распространеніи христіанской вѣры* въ различныхъ странахъ міра и біографіи замѣчательнѣйшихъ дѣятелей миссіонерства; 2) *разсказы изъ современной дѣятельности православныхъ миссіонеровъ*, какъ въ предѣлахъ Русской имперіи, такъ и внѣ ея—въ средней Азіи и преимущественно въ Японіи; 3) *историческія свѣдѣнія о миссіонерской дѣятельности западныхъ христіанъ и разсказы изъ современной ихъ миссіонерской практики*; 4) *этнографическія свѣдѣнія изъ мѣстъ дѣятельности миссіонеровъ:* описаніе вѣрованій, нравовъ, обычаевъ, условій жизни и быта инородцевъ, вмѣстѣ съ описаніемъ природы въ мѣстахъ миссіонерской дѣятельности; 5) обсужденіе *способовъ и пріемовъ распространенія христіанства;* 6) *статьи общеназидательныя*, имѣющія цѣлію, между прочимъ, раскрытіе и утвержденіе христіанскихъ истинъ и нравственныхъ понятій въ самихъ православныхъ христіанахъ, подъ вліяніемъ духа времени, нерѣдко измѣняющихъ высокому призванію—*быть свѣтомъ міра*; 7) разныя извѣстія, замѣтки, миссіонерскіе отчеты, объявленія и т. п.

Въ 1876 году «Миссіонеръ» будетъ выходить *еженедѣльно* въ объемѣ отъ одного печатнаго листа и болѣе. Цѣна годовому изданію **3** руб., съ пересылкою и доставкою **3** руб. **50** коп.

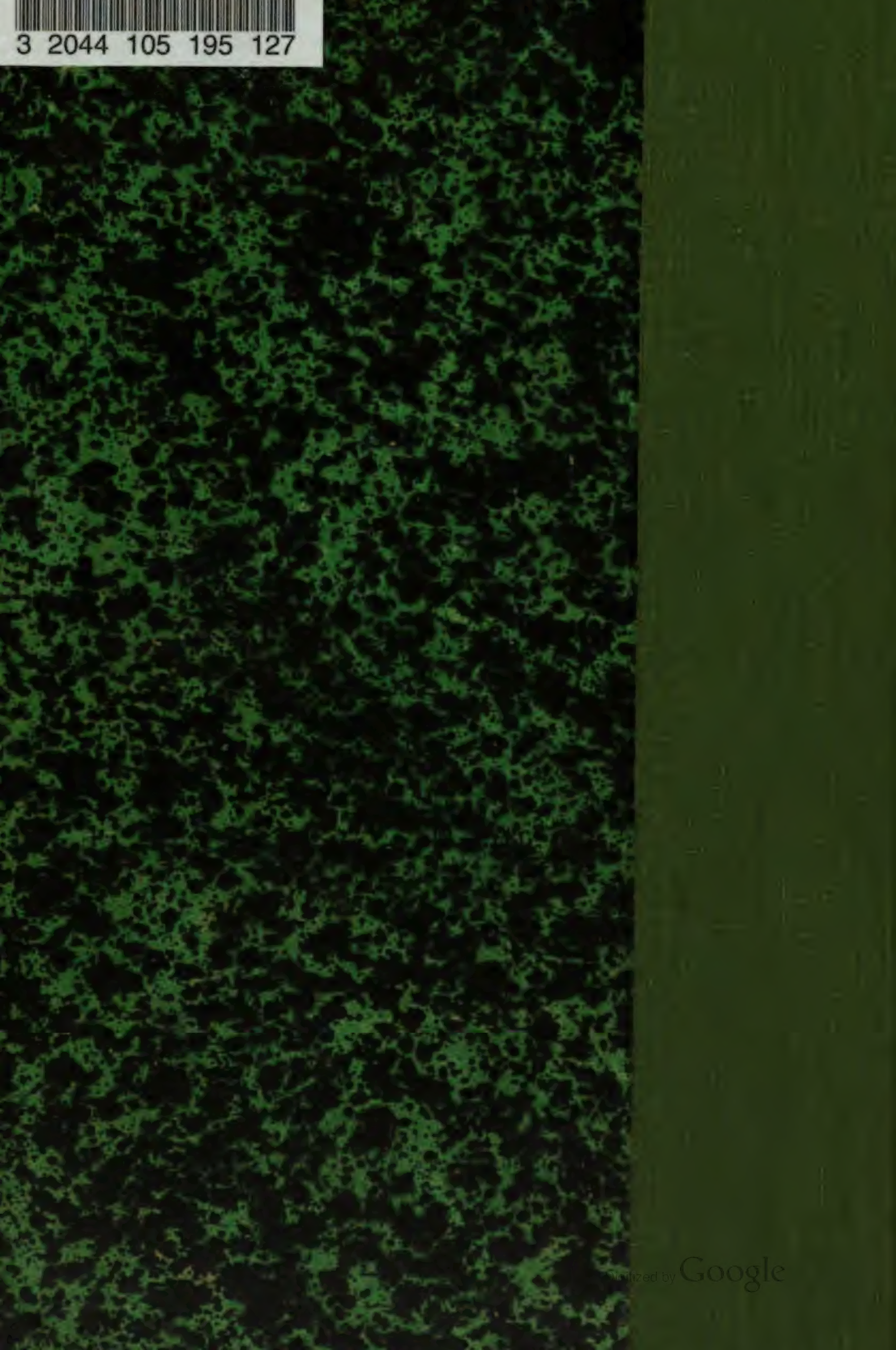
Подписка принимается: въ Москвѣ, въ редакціи еженедѣльнаго изданія «Миссіонеръ» въ квартирѣ священника Троицкой, на Арбатѣ, церкви Владиміра Семеновича Маркова; въ канцеляріи Совѣта Православнаго Миссіонерскаго Общества въ домѣ Казанской церкви у Калужскихъ воротъ, и у всѣхъ извѣстныхъ книгопродавцевъ. *Иногородные* благоволятъ адресоваться съ своими требованіями *исключительно* въ редакцію «Миссіонера» въ Москвѣ.

рисунки модъ.—Въ изданіи «Газеты» принимаютъ участіе лучшіе художники и извѣстные наши ученые и литераторы (какъ-то: гг. Алмазовъ, Буслаевъ, Кулишъ, Костомаровъ, Погодинъ, Писемскій, Тургеневъ и другіе).

Это изящное изданіе, по внѣшнему своему виду и рисункамъ, нисколько не уступаетъ лучшимъ иллюстрированнымъ журналамъ Европы; по дешевизнѣ же своей (3 руб. въ годъ, безъ пересылки), представляетъ явленіе небывалое.

Подписная цѣна съ пересылкою: на годъ—4 р., на ½ года—2 р. 25 к., на ¼ года—1 р. 25 к., на 1 мѣсяцъ 50 к.

Адресъ: Москва, Арбатъ, домъ Пороховщикова.


3 2044 105 195 127